العدد الثاني والعشرون
2005

مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

1373 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2005 مسيحي

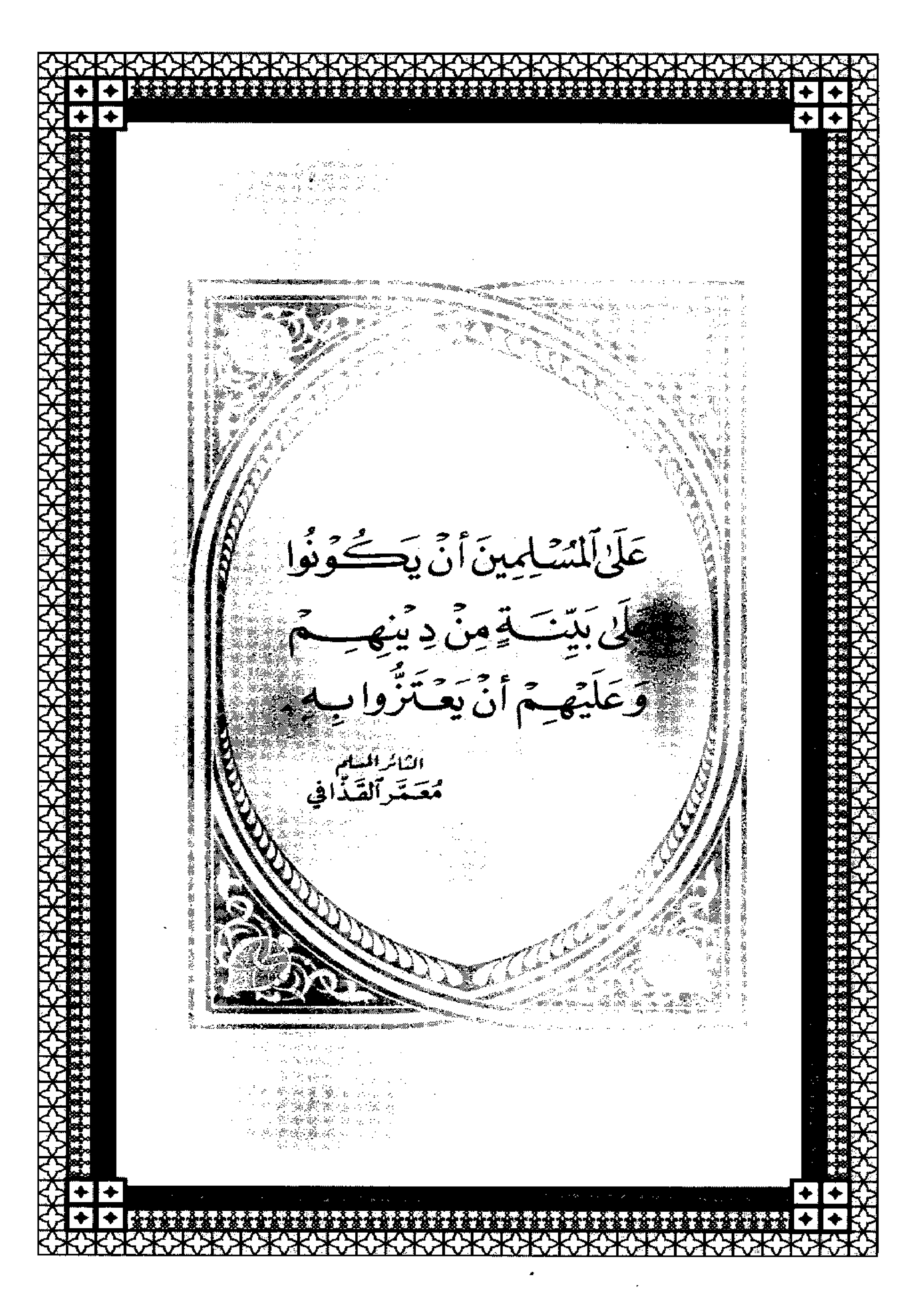


بسم الله الرحمن الرحيم

بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

صدق الله العظيم

البقرة (111)



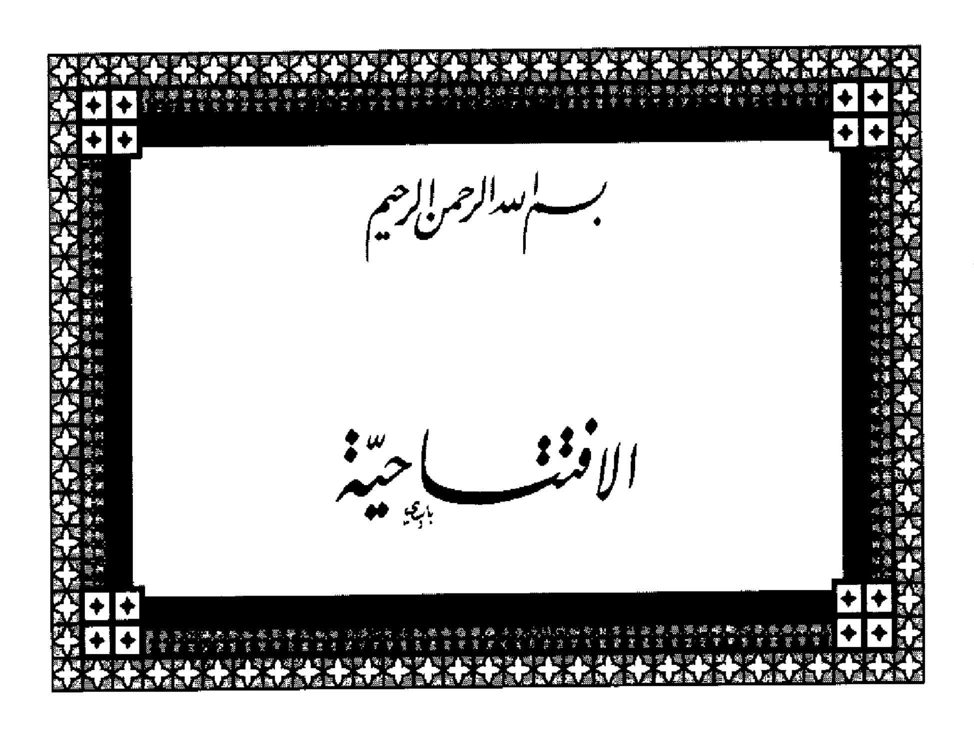
على المسلمين أن يكونوا على بينة من دينهم وعليهم أن يعتزوا به

الثائر المسلم

معمر القذافي


الدعوة الإسلامية العالمية
الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى
طرابلس

فهرس الموضوعات

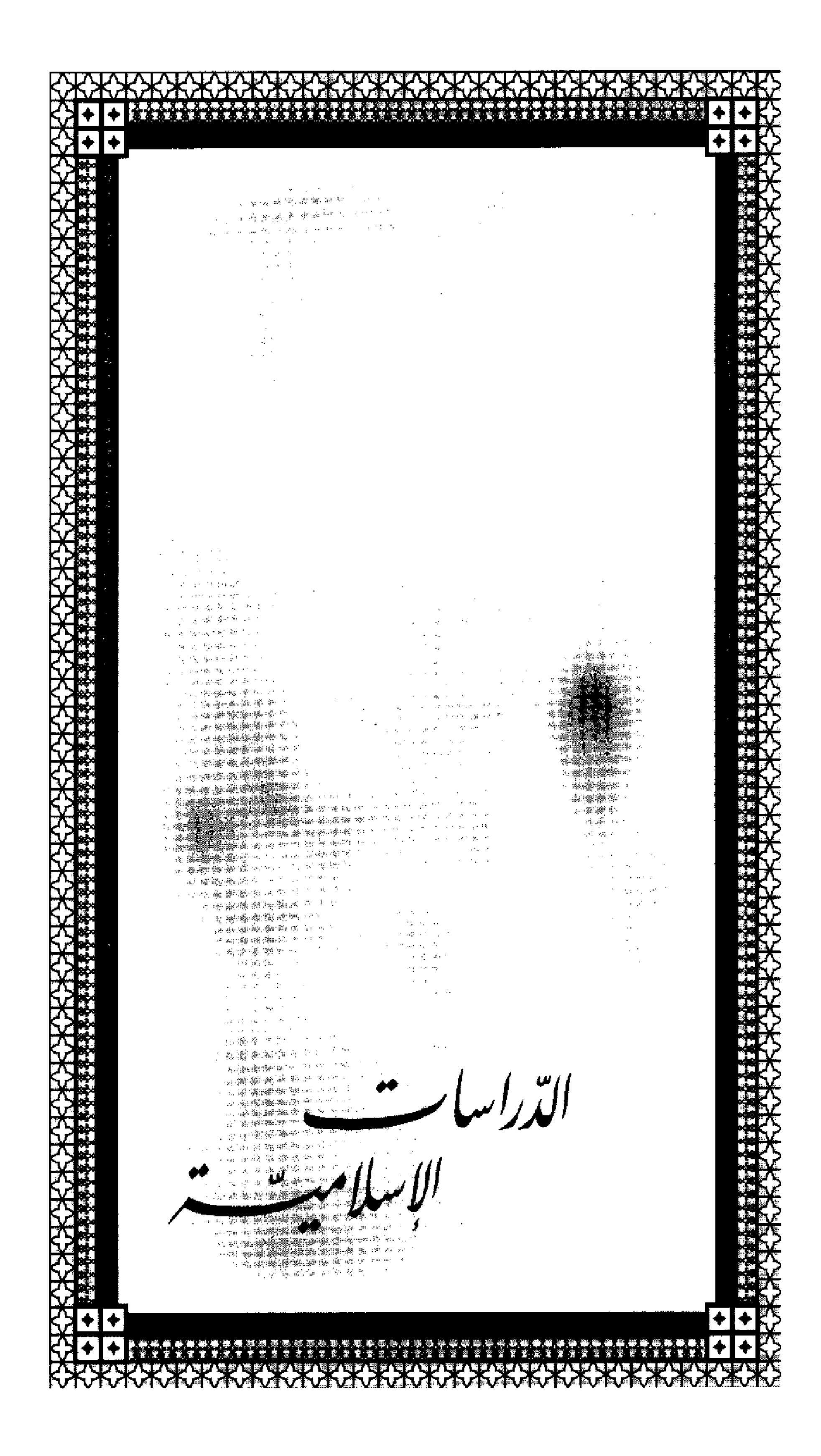


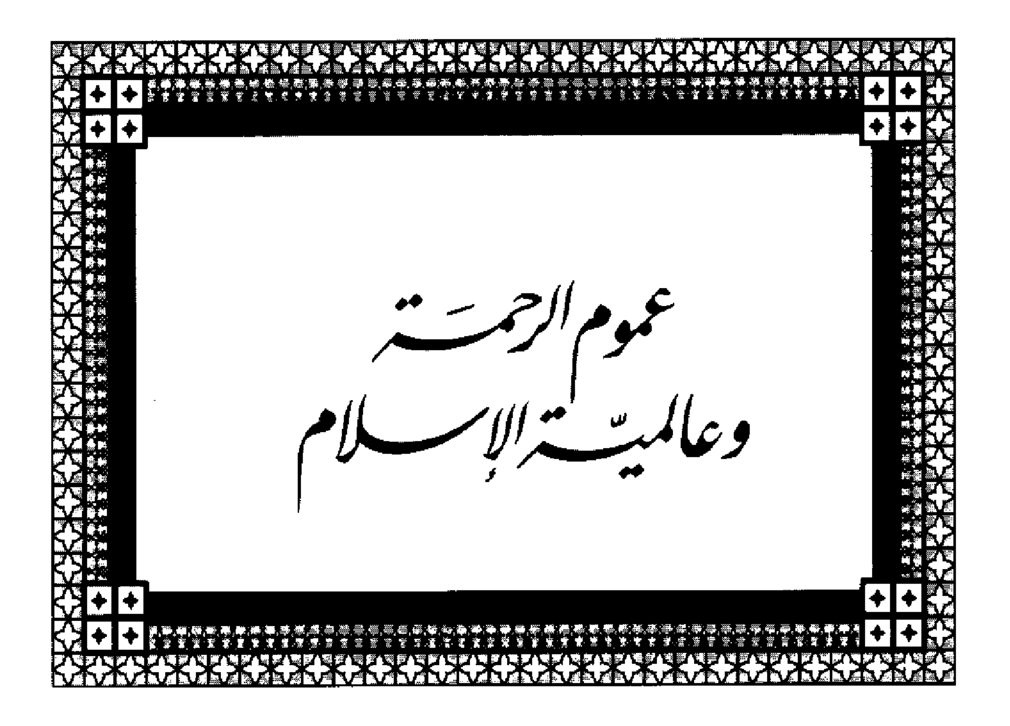
التحرير

يشهد العالم المعاصر تغيرات متسارعة ومذهلة طالت جميع جوانب الحياة البشرية وأصبحت تهدد منظومة القيم والمعتقدات والقوانين الاجتماعية للشعوب، وكل ذلك كان بسبب التقدم الهائل في تقنية الاتصال والتي كان يمكن لها أن تكون عامل خير يعرف الشعوب بثقافات بعضها ويمكنها من الاستفادة بتجاربها ويفتح أمامها آفاق اللقاء والمحبة والحوار، ولكن نزعة الشر لا زالت كامنة في جزء من البشر الذين استغلوا هذا التقدم في وسائل الاتصال للسيطرة على بقية أفراد المجتمع الإنساني ومحاولة صياغة مجتمع تتوحد فيه المعتقدات والثقافات ومنظومة القيم والأخلاق وفق ما يريده ذوو النزعات الشريرة وهذه إحدى كوارث العصر وأخطرها.

ونحن في كل ذلك منزعجون لأن هذه التغيرات غير العلمية والمنطقية استخدمت بصورة سيئة الدين في محاولاتها للسيطرة والهيمنة وهذه مسألة تحتاج منا لجهود مكثفة لتصحيح المفاهيم حول الدين ودوره في الحياة وقدرته على إسعاد البشرية وليس العكس كما يحاول البعض أن يوظف الدين، ومن هذا المنطلق فإننا في مفتتح هذا العدد من هذه المجلة العلمية نأمل من جميع الباحثين أن يعالجوا هذه القضية بمنطق علمي بعيد عن التشنج والانفعال واستخدام العواطف وبروح ملؤها احترام ديانة الآخر وثقافته وقيمه أياً كان لونه أو جنسه أو عرقه وأن يكون التوجه لذات الموضوع حتى نتمكن من خلق قاعدة علمية للحوار يشعر فيها كل طرف بدوره في معالجة قضاياه والمساهمة في معالجة قضايا الآخرين. إنها دعوة والله من وراء القصد.

التحرير


الدراسات
الإسلامية



أ.د. أبو زيد المقري الإدريسي

الدار البيضاء بالمغرب

الجمهور الكريم، حضور وضيوف ومنظمي وأعضاء هذا المؤتمر المبارك: أحييكم بتحية الإسلام الطيبة المباركة، وأبلغكم سلام إخوتكم في الله من أرض المغرب الأقصى، وأبارك لكم وللأمة الإسلامية جمعاء عيد الفطر المبارك، وفعاليات هذا المؤتمر المبارك، مؤتمرِ العمل الإسلامي، والبناءِ الحضاري، من أجل إشاعة رحمة الإسلام في ربوع العالمين.

إنه ليشرفني ويسرني أن أكلَّف من قبل إخوتي، الذين أحسنوا الظن بزادي القليل من العلم، فكلفوني بإعداد هذا البحث المتواضع في هذا الموضوع الجليل الشريف، موضوع شرح شعار هذا المؤتمر، المنطلق من قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ وذلك تحت عنوان: عموم الرحمة وعالمية الإسلام.

وإنني أقترح على مسامعكم الكريمة، لتسهيل تناول هذا الموضوع تقسيمَه إلى ثلاثة محاور:

أولاً ـ قرآنية الرحمة:

إن الناظر في القرآن الكريم ليعجب من شيوع الرحمة بلفظها ومعانيها فيه شيوع الروح في الجسد، فألفاظ الرحمة ومرادفاتها ومشتقاتها تتوزع نسيج القرآن الكريم وتزركشه بمعانيها اللطيفة، حتى لتترجم بنيتُه اللغوية حقيقةَ كونِه فعلاً ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[1] وما أكثر تكرار وصف القرآن لنفسه بصفة الرحمة وما يلابسها من شفاء ونور وهداية. ولو اقتصرنا على استقراء معنى الرحمة المرتبط حرفياً بالمادة المعجمية (ر ح م)، لدهشنا لنسبة تكرار حضور هذه المادة، فهي تتوزع صفحات المصحف كلها، وتبلغ 340 موقعاً، تكاد تكون بعدد أيام السنة، لتبلغ نسبةَ رحمةٍ قرآنية في كل يوم!

ويزيد الأمر رسوخاً أن هذا الرقم يتوزع على 32 تصريفاً واشتقاقاً مما يدل على سعة تداول القرآن الكريم للفظة الرحمة وعِظم تصرفها في ثناياه أفعالَ وأسماء وصفاتٍ، بالمفرد والجمع، بالإسناد والإطلاق، منسوبةً لله عز وجل في غالب الأحيان، ولرسوله وبعض الصالحين في باقي المواقع، موجهةً إلى عموم الخلق، ومخصوصٌ بعضهم بدرجات خاصة بها لتحققهم بأفعال وصفاتٍ خاصةٍ استحقوا بموجبها درجة هذا الاصطفاء. ويكفي أن أذكر أقواها وأرجحها (رَحِم ـ رحمناهم ـ ترحمني ـ سيرحمهم ـ تُرحمون ـ رحمةً ـ الراحمين ـ الرحمٰن ـ الرحيم ـ المرحمة ـ الأرحام ـ رُحماء ـ رُحَما)، ويبرز في هذا الحقل اللغوي الاشتقاقي البديع للرحمة في القرآن، حضورٌ لافت للنظر لكلمتي رحمن (57 موقعاً) ورحيم (95 موقعاً). ذلك أنهما صفتان من صفات الجليل، واسمان من أسمائه العُلى، تطرِّزان كل سور القرآن الكريمْ مطلعاً وابتداءً (باستثناء سورة التوبة) وعلى رأس هذه السور فاتحة الكتاب، ذات السبع المثاني، وبذلك لا

---

(1) سورة الأعراف، الآية: 52.

يكتفي القرآن بأن يُفتتح، والمصحف بأن يُبتدأ بالرحمة ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وإنما يشفع ذلك بأنْ تكُون الرحمة تطريزاً لمطالع كل سور الهدي الكريم. ولم تكتف البسملة، ولا الذات العلية بالصفة العادية للرحمة، باستعمال اسم الفاعل: الراحم، بل جاوزتها إلى صيغتي مبالغة، تَسْنُد كل واحدة منهما الأخرى تكراراً وتوكيداً وتعزيزاً وترسيخاً: الرحمن والرحيم! وحين يَستعمل القرآن الكريم نادراً صيغة اسم الفاعل، يشفعها بأن يُسند إليها اسم التفضيل، ويجعلها جَمْعاً مطلقاً: ﴿. . . وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[2].

فإذا انتقل الناظر من اللغة المجردة إلى دلالاتها المضمونية، يُدهشه أن الرحمة تكاد تكون كلَّ شيء إيجابي في القرآن الكريم: كلّ خير أو فضل أو بر أو عمل صالح أو نعمة إلهية أو توفيقٍ رباني أو صَدقة أو حَسَنة أو طاعة في معروف يسميها القرآن رحمة، أو يعللها بالرحمة، أو يجعل غايَتها الرحمة. حتى لَتكاد تكون الرحمةُ الأَوَّلَ والآخر والظاهر والباطن في النسق التعليلي لتشريع الأحكام والأمر بالأفعال والنهي عن المنكرات:

فاللينُ رحمة ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾[3] والوحي رحمة ﴿فَقَدْ جَآءَكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ﴾[4] والنجاة من الهلاك رحمة ﴿فَأَنجَيْنَٰهُ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا﴾[5] والنبي رحمة ﴿يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[6] وبِرُّ الوالدين رحمة ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ﴾[7].

وكذلك شأنُ تعميم الهداية وإنزالِ التوراة وبعثِ المسيح ونزولِ المطر وعمومِ المغفرة والنجاة من العذاب وحصول الطاعة وحضور التقوى والخشوع

---

(2) سورة الأنبياء، الآية: 83.

(3) سورة آل عمران، الآية: 159.

(4) سورة الأنعام، الآية: 157.

(5) سورة الأعراف، الآية: 72.

(6) سورة التوبة، الآية: 61.

(7) سورة الإسراء، الآية: 24.

في الصلاة وإيتاءِ الزكاة والاستغفارِ والإصلاح بين الناس والصبر والهجرة وتشريعِ القصاص واستمرارِ الخليقة وجعل الأصلِ الإباحةَ والرزقِ والحكمةِ والعدل والبعث والجنة والحساب العادل وكشف الغمة وتَلَمُّسِ أسباب النجاة والرفقِ بالأيتام والإحسان لذوي الحاجات وتجنب القنوط والدعاء للوالدين وبناء سد ياجوج وماجوجٍ ونعمة الزوجية على الآدميين، وغيرها من المعاني السامية والنعم الربانية، كلُّها توصف في القرآن بأنها رحمة، أو أن سببَها رحمة، أو أن الغاية إنزالُ الرحمة وتعميمها على العُبَّاد والصالحين والمستضعَفين.

لا يكتفي القرآن باعتماد الرحمة معياراً للأفعال النبيلة، ومساراً لرسم الغايات، وبياناً لنزول الآيات وتَنَزُّل النِّعَمَات، وإنما يوجِّه المخاطَبين إلى طلب الرحمة ﴿وَقُل رَّبِّ ٱغْفِرْ وَٱرْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[8] إطلاقاً، وتَثَبُّتاً عند المصائب ﴿وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ﴾[9] وتَفَهُّماً لحكمة الشريعة الغراء: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[10] وتعليماً لنا كيف نقدر رَبَّنا ونفتح باب الأمل في وجه تقصيرنا وخطايانا، بعبارات ندية تَنْسَجُ نسيج الرحمة والتوبة والمغفرة والسلام لعموم الخاطئين ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[11].

لكن هذه الرحمة لا تأخذ مصداقيتها إلا من عموميتها، إذ لو كانت خاصة، لصارت امتيازاً واحتكاراً لفئة محظوظة فتحولت بالنسبة للمحرومين منها

(8) سورة المؤمنون، الآية: 118.

(9) سورة البقرة، الآيات: 156 ـ 157.

(10) سورة الأنعام، الآية: 145.

(11) سورة الأنعام، الآية: 54.

إلى نقيضها نقمةً وشقاء. وحاشى لله العادل الرحيم، ووحيِه الحق الحكيم أن يسير بمنطق الديانات الباطلة أو المحرفة والنِّحَل المنغلقة التي تُشَرع لأهواءِ الطبقات والفئات فتحتكر حتى الوحي وتحوله إلى امتياز.

القرآن الكريم واضح وصارم بصدد عمومية الرحمة، فهو يخاطب بها الناس جميعاً، لا قوماً ولا جنساً ولا طبقة ولا قبيلة مخصوصة محظوظة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ* قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾[12] إنها رحمة واسعة ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ تَسَعُ كلَّ العالمين، وتَعرِض عليهم بِيسْرٍ وتواضُع شروطَها البسيطة لتنالوا منها جميعاً بلا استثناء ﴿فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[13] فليس مطلوباً ممن يريد أخص أنواع هذه الرحمة وأعلاها وهي الجنة سوى أن يستجيب لفطرة التوحيد والتجافي عن الخبائث وسلامة التصرف، فإذا به ينالها إلى جانب الأنبياء والأولياء والشهداء والصديقين يتقاسمها معهم بعمله بعد أن يدخلوها جميعاً برحمة الله، سواء أكان سيداً عربياً أم عبداً حبشياً، ولد بواشنطن أو درج ببكين، عاصر النبي ﷺ أو أدرك زمن الدجال، لسان حاله، كحال كل المسلمين لله: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[14] فأية رحمةٍ، وأيُّ تعميم لهذه الرحمة أوضح من هذا وذاك؟ ولهذا لا تعجبُ إذا وجدنا مصطلح «الرحمة» في صيغة مصدر متحرر من أي إضافة أو تخصيص أو إسناد تتكرر في القرآن 79 مرة!

---

(12) سورة يونس، الآيتان: 57 و58.

(13) سورة الأعراف، الآيتان: 156 و157.

(14) سورة غافر، الآيتان: 7 و8.

إن أكبر دليل على أن الرحمة في القرآن ـ كما خوطب بها المسلمون ـ لا يمكن أبداً أن تكون مصدراً لاحتكارٍ أو استعلاءٍ، هو أنها ترد مسندةً إليهم في سياق الاشتراط عليهم بتصديق الأنبياء السابقين: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾(15) ولا عجب إذا كانت هذه الآية الرقيقة خاتمةً لسورة سُمِّيتْ بأسم نبي من أنبياء بني إسرائيل! فإنه القرآن الذي سمّىٰ سورة كاملة منه باسم سورة الرحمن!

ثانياً عالمية الإسلام:

يُفْتَتَح المصحف ب ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ويُختَتَم ب ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ وبينهما تَسْبح الآيات وتُسَبِّح في فضاء من العالمية لا يقصر الإلهَ على قوم ولا يجعلهم شعبه المختار. إن أحد وأخطر المنزلقات العنصرية باسم الدين وأخطرها في تاريخ الصراع اللاهوتي البشري، للأسف الشديد، هو احتكار الصلة بالله، وبالتالي السقوط في التأله على بقية العباد باعتبارهم «أميين» أو «شعوباً منحطة» بوهم أنهم سُخِّروا لخدمة الطبقة المحظوظة لاهوتياً. وليس دِينٌ كالإسلام، حَذِرٌ حَسَّاسٌ من مُنزلق هذا الاحتكار العنصري، ومِن هنا كان هذا المُفتتح والختام بالإشارة إلى رب العالمين جميعاً، ربِّ الناس كلهم: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾(16). أذكر حين زرت متحف الأديان بولاية كبيك بكندا سنة 1996، وقدمت لي المشرفة عليه برنامج مسابقة ثقافية سوف تُجرىٰ للتلاميذ الزوار، كي أصحح لها ما يتعلق بالدين الإسلامي، ففوجئت بسلامة المعلومات ودقتها من مثقفة متوسطة المستوى لا صلة لها بالإسلام، لكنني صُدمتُ بخطأ واحد كبير في صياغة سؤال: «ما اسم إله المسلمين؟» وإذ صححته لها بتعديل يبدو بسيطاً لغوياً لكنه حاسم تصورياً «ما اسم الإله عند المسلمين؟» انتهزت

(15) سورة يوسف، الآية: 111.

(16) سورة البقرة، الآية: 163.

الفرصة لأشرح لها وللحضور كون الإسلام لا يقبل احتكار الله لجهة، ولا ينغلق في نِحْلَة، ولا يُحدث قطيعةً مع من سبقوه ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[17].

إنه ليس من قبيل الصدفة أن تكون سورة الناس، هي آخر سورة في المصحف، حسب ترتيب التدوين بموجب الإرادة الإلهية (مقابل ترتيب النزول بموجب المشيئة الإلهية) ففي ذلك إشارة واضحة إلى أن المآل هو إلى خطابِ ومرحلةِ «أيها الناس»، الخطابِ المناسب لختم الرسالة، وإعلانِ مرحلة النضج البشري في التعامل مع كلمة الوحي بموجب اجتهاد العقل. إنه القطع مع مرحلة «يا قوم» التي انحشرت فيها كل الرسالات السابقة على الرسالة المحمدية، بفعل الواقع الضاغط، لانغلاق التجمعات البشرية، وصعوبة المواصلات وانعدام وسائل الاتصال الجماهيري. فلا عجب أن نجد كلمة «الناس» في معرض المخاطبة والتكليف والتوجيه والإنذار والتبشير، تتكرر 241 مرة، كما أن كلمة «العالمين»، تتكرر 73 مرة، غالبيتها الساحقة في معرض براءة الله من أن يكون إلهاً مخصوصاً لقوم محظوظين، لأنه رب العالمين.

صحيح أن القرآن يخاطب الأقوام السابقين وتنتشر في جنباته عبارات من مثل «يا قوم» منسوبةً إلى كثير من الأنبياء، ومثيلاتها «وإلى ثمود أخاهم»، «أخوهم»، «أخا عاد»، بل إن القرآن ليتكلم عن القرية الواحدة يُبعث إليها النفر من الأنبياء، لكنه حديث تاريخ، وخبرُ ماضٍ، وقَصَصُ عِبرة إنما يتأكد بذكره نقيضه الباهر: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[18].

ينسجم القرآن نسقياً في استعمالاته ومآلاته مع هذا التوجه العالمي، فيتجرد من كل ما هو خصوصي باستعمال الاسم الموصول (1464 مرة) ليتجرد من الأسماء الخاصة وينعتق من ربقة التاريخ والجغرافيا والديموغرافيا لِيَسْبَح في فضاء المواقف والأعمال والاختيارات يربط بها أحكامَه وسُننه وحُكْمه وحِكَمه،

(17) سورة البقرة، الآية: 285.

(18) سورة سبأ، الآية: 28.

فليس هناك قبائل ولا أشخاص ولا مناطق ولا دُول ولا طوائف ولا نِحل ولا أجناسٌ ولا ألوانٌ ولا شعوب ولا جماعات ولا أقوام ولا سُلالات، أي لا تخصيص ولا امتيازات. وإنما هي ثلاث مجموعات مفتوحة مرنة، يَدخل إليها من شاء باختياره أو يخرج كما شاء، مُعَلَّقاً طائرَه بِعُنُقه: «الذين آمنوا» و«الذين كفروا» و«الذين نافقوا». وإنما هي أعمالٌ واختيارات يحاسَب بها كل مكلف، سواء أكانت: الذين هاجروا، جاهدوا، اتقوا، أنفقوا، تابوا... أم كانت: الذين ينقضون، يظنون، يكتبون الكتاب بأيديهم، اشتروا الضلالة بالهدى، يكتمون ما أنزلنا، لا يعلمون، لا يعقلون، لا يؤمنون...

وهي قوانين وسنن تَسَع الأمريكيَّ والصينيَّ، وليس فقط العربي والتركي، كما أنها تلائم ابن القرن الأربعين ملاءمتها لمن عاش في قرون الغابرين. وما عدا هذا من اختلاف ألوان وثقافات واجتهادات وميولات وأذواقَ واختياراتٍ، فالإسلامُ لا يَضِيق بها، وإنما يراها نِعَماً وآيات وإبداعات. وتلك نقطة فاصلة بين صاحب دين الحق الذي يقبل بالآخر، ولو كان على ضلال، ويفسح له حيزاً للتعايش والتعاون على الخير، ومن باب أولى يقبل الاختلاف معه، بل ويحترم ذلك الاختلاف ويستفيد منه ويستثمره.

لقد برهن الإسلام بما يكفي عن قبوله بالآخر، وعن قبوله بالاختلاف مع الآخر:

أ ـ إن الإسلام يؤسس لقَبول الآخر تأسيساً عملياً وواقعياً عندما يرفض كل أشكال العنصرية تجاه الآخر، كما أنه يرفض تصنيف الآخر بسبب اللون أو الجنس أو العرق أو الاعتقاد أو لغيره من المسببات «غير الاختيارية».

وهكذا تنتفي ذاتياً كل أسباب ممارسة العنف أو الإرهاب ضد الآخر لإذلاله أو إقصائه أو محوه محواً مادياً من الوجود، ما دام يتأسس في ضمير الإسلام التلقائي والمنطقي والمؤصَّل كلُ أشكال قبول الآخر، عوض كل أشكال رفضه.

لنأخذ مثلاً السبب الديني، والذي قد يبدو، بالنسبة لدين كالإسلام جاء يقول إنه خاتم الديانات وإنه ناسخها والمهيمن عليها، سبباً وجيهاً. نجد أن القرآن الكريم في عدة مقاطع عندما يحدد علاقته بالديانات السابقة، قبل أن يقول: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾، يقدم قبلها: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾[19] وليست الهيمنة إلغاءً ولا إقصاء، وإنما هي منطق التصحيح والتنبيه إلى ما وقع من التحريف في هذه الديانات، وردُّها إلى أصلها المشترك مع الديانة الإسلامية، والذي هو الأصل الإبراهيمي أو الأصل الآدمي. ودليلي على أن «الهيمنة» هنا هي مفهوم تكاملي وليس مفهوماً إقصائياً، هو ما نلمسه على مستوى التصور والسلوك النبويين، وكذلك سلوك الصحابة في فقه التعامل مع غير المسلمين:

فعلى مستوى التصور، يقول النبي ﷺ في حديث نبوي صحيح بيَّن فيه موضعه بوضوح عبر مثال فقال: «**إنما مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كرجل بنى بيتاً فأحسنه وأكمله وجَمَّله إلا موضعَ لبنة في ركن. ثم طفق الناس يطوفون بالبيت ويقولون ما أجمله وأكمله لولا تلك اللبنة... فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين**»[20]، فجعل النبي ﷺ لدوره ولرسالته ولموقعه موقعَ لبنةٍ صغيرة في ركن قصي من بيت كبير. وهذا ليس تكاملاً فقط، بل هو تواضع كبير أيضاً!

أما على مستوى الفقه النبوي وفقه الصحابة في التعامل مع الآخر، فعندما فتح عمر بن الخطاب بلاد فارس عرض له إشكال فقهي جديد في إطار المستجدات التي تحوج إلى اجتهاد، وهي أنه يتعامل مع نمط جديد من الاعتقادات الجماعية الذي هو المجوسية، فاستشار الصحابة واحتار في الأمر، ذلك أن القرآن والسنة النبوية يؤسسان للعلاقة مع اليهود والنصارى ضمن مفهوم «أهل الذمة»، بحيث تقوم العلاقة معهم على عقد تشارطي يسمح لهم بالعيش مع المسلمين، والتمتع بالحرية في العبادة والعلاقات الاجتماعية، على أن يُترك لهم كلُّ ما يتعلق بالأمور الداخلية. لكنَّ المجوسية ديانة أرضية غير سماوية وغير

(19) سورة المائدة، الآية: 48.

(20) رواه البخاري.

مذكورة في القرآن الكريم، ولا يوجد موقف صريح من أهلها فيه، وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الإسلامي الصارم، يُفترض أن يكون هناك موقف جذري منها وهو الرفض. فإذا بعبد الرحمن بن عوف يقول: «أشهد على رسول الله أنه قال: «سُنُّوا بهم سنة أهل الكتاب»[21]، وبذلك تم توسيع مفهوم الذمية من حيث هو تأسيس لعلاقة إنسانية راقية تقبل الآخر، وتضمن له حقوق حرية العبادة وحرية الاعتقاد وحرية المؤسسات التعبدية، والفقه الخاص الذي تنبني عليه العلاقات الاجتماعية والأحوال الشخصية. كما تم توسيع هذا المجال لكي يشمل كل الديانات المرفوضة مبدئياً بما فيها ديانات أرضية ووثنية وديانات ليس فيها موقع لله أصلاً.

ب ـ أما بصدد قبول الاختلاف، فالإسلام ينظر إلى الاختلاف كطبيعة، أي أنه جِبِلَّة بشرية متأصلة، فلا يعتبره انحرافاً ولا منكراً، ولا استثناء، بل ينظر إليه على أنه الأصل. يقول تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[22]، فيبين بذلك أنه خلقهم من أجل الاختلاف، وأن الاختلاف جزء من طبيعة وجودهم، لا ينتفي إلا بانتفائهم. والاختلاف في التصور الإسلامي رحمة، يكفي ما يقال عن خلاف الفقهاء: «خلاف العلماء رحمة»، لأن الاختلاف يؤسس للاجتهاد في الرأي. ولأن الاختلاف في زوايا النظرة الشرعية أو الفقهية أو السياسية هو الذي يؤسس للاجتهاد، ولأن الاختلاف جزء من الحرية، فإن الإسلام يجعل من حق الإنسان أن يختلف، ويبني هذا الاختلاف كسلوك فطري على أرضية هي في عمق هذه الفطرة، هي التوق إلى الحرية، والرغبة في الحياة بحرية. كما ينظر الإسلام إلى الاختلاف على أنه خصب، وأن التعدد في زوايا النظر يؤدي إلى إخصاب الفكر والواقع الإنساني بل والمشهد البشري على الأرض.

---

(21) كتاب الخراج لأبي يوسف، نقلاً عن عباس الجراري، مفهوم التعايش في الإسلام، منشورات الإيسكو الرباط 1996. ص47.

(22) سورة هود، الآيتان: 118 و119.

ولم يكتف الإسلام بهذا النظر المجرد إلى الاختلاف بكونه طبيعة ورحمة واجتهاداً وحرية وخصباً، وإنما قام يؤصله بالدليل. فالعلماء يَنْظُرون جميعاً، في أصول الفقه، إلى الاختلاف في الأحكام الشرعية بوصفه اختلافاً طبيعياً وقَدَرياً ولازماً، والفقهُ في طبيعته يتشكل من آراء مختلفة، حتى في الأمر المقدس الذي تَعَبَّدَنا الله به، أي أننا نختلف حتى في فهمنا لأمر الله، حيث نمارس عبادة الله عن طريق فهمنا لهذه العبادة، ونختلف في ترجمتها إلى سلوك دون أن يكون في ذلك تناقض، لأن الحق ولو أنه واحد إلا أنه ليس هو الصواب: الحق واحد والصواب متعدد، ويمكن أن يكون للحق أشكال متعددة من الصواب.

في هذا الإطار تأتي أول بادرة اختلاف أَصَّلَها المسلمون وطَبَّقها النبي ﷺ بالإقرار. والإقرار مصدر من مصادر التشريع النبوي مِثْل القول والفعل والصفة. ذلك أن النبي ﷺ أمر الصحابة أن يسارعوا إلى بني قريظة فقال: «من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة»، لكن لما دخل وقت العصر وهم في الطريق انقسموا إلى قسمين: قسم فهم الأمر النبوي حرفياً وأكمل الطريق إلى أن دخل الليل، فصلى العصر مع العشاء الآخرة، رغم أنه يعتبر من التفريط الكبير أن يصلي المسلم العصر بعد الغروب، وقسم آخر اجتهدوا في فهم النص النبوي فانطلقوا إلى روح النص، ولم يقفوا عند ظاهره وقالوا إنما هو من أساليب الحث والتوكيد، فتوقفوا وصلوا العصر، ثم وصلوا متأخرين قليلاً فصلوا المغرب والعشاء. فلما التحق النبي ﷺ بهم بعد ذلك في اليوم الموالي وحدثوه بالأمر أقر هؤلاء على اجتهادهم، وأقر هؤلاء على اجتهادهم[23]، فأصّل بذلك لدور الإنسان في فهم النص وتأويله وقراءته وتنزيله على الواقع، مما يدل على استيعاب الإسلام لكون التعاطي الفعلي مع النصوص خلافياً وترجيحياً ونسبياً يحتمل الخطأ. والإسلام هو الذي أصّل للثواب على الخطأ، وليس فقط لإعفاء الناس من جريرة الخطأ، عندما اعتبر المجتهد المخطئ مأجوراً، ولم يكتف بالقول: من اجتهد فأصاب فله أجر، ومن اجتهد فأخطأ فلا شيء عليه، فهذا

(23) صفي الدين المبار كفوري: الرحيق المختوم دار المعرفة الدار البيضاء 2000. ص288.

ليس محفزاً. وإنما قال «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ، فله أجر وإذا اجتهد فأصاب فله أجران (البخاري ومسلم). وحتى هذا التمييز البسيط، ليس لتفضيل المصيب على المخطئ، فكلاهما مجتهد. ولكن لحفز الناس على إتقان الاجتهاد، حتى لا يكون مجرد اجتهاد لأجل الاجتهاد، وإنما الاجتهاد من أجل الوصول إلى الصواب، ولولا هذا الأمر لسوى الإسلام بين المجتهد المصيب والمجتهد المخطئ. وهكذا يحارب الإسلام التنميط والحرفية في فهم النصوص، ويحارب الارتباط الشكلاني الذي يقوم على الانصهار في بوتقة واحدة، مما يؤدي إلى إلغاء البعد الفردي والاختلاف وإلغاء الجانب الذاتي والخاص في أسلوب الإنسان وعقليته ونفسيته. وبالتالي لا يمثل الإسلام حالة نفاق عامة للناس يرتبطون فيها بالدين بارتباط منمط عبر سلطة فكرية قاهرة تطبعهم بطابع واحد وتجعلهم في قالب واحد، وإنما يغذي التدينَ والإيمانَ ويعطي للتعاطي مع النص حيوية ويدفعه إلى أن يتحلى بالزخم الواقعي للطبيعة البشرية القائمة على الاختلاف.

إن الإسلام يقبل الآخر ذاتاً وفكراً، وهذا ما يدفعه إلى أن يضع نظرية في تدبير التعايش، بناء على أن الآخر أمر واقع، وأن الاختلاف مع الآخر أمر واقع أيضاً، ويبني الإسلام تصوره لتدبير التعايش على جملة عناصر، نكتفي بذكر ثلاثة منها فقط، أولها تصوري وثانيها أخلاقي وثالثها عملي:

أولاً: التفاهم: فالإسلام يبحث دوماً عن أرضية مشتركة، ويدعو إلى توفيرها كي تجعل الخلاف قابلاً لأن يتعايش به في إطار مشترك يمكن أن يتحول إلى فعل مشترك، ومستقر ومنسجم. هكذا نقرأ قول الله عز وجل في حوار مع اليهود والنصارى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[24]، والقرآن يتنازل بموجب ذلك منهجياً عن الشق الثاني من الشهادة «محمد رسول الله»، لأن هذا الأمر مرفوض من الآخرين، ليكتفي بالمشترك الذي هو الإيمان بالله، وليؤسس

(24) سورة آل عمران، الآية: 64.

به أرضية إنسانية منسجمة تقوم على التعاون والتعايش بين الديانات الثلاث، هي ما يطلق عليها القرآن الكريم «الكلمة السواء».

ثانياً: التحاور: لقد رفض الإسلام كل الأشكال العنيفة للتدافع، وطالب بشكل حضاري سلمي معنوي للتدافع، هو التدافع بالفكرة والكلمة، وبكل ما يمكن أن يحقق التواصل وليس التنافر. والحوار هنا يأخذ مجالات أرقى، كما يوصف بصفات ويقيد بقيود منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[25]، هكذا نؤمر بأن نجادل ب«التي هي أحسن»، وقد أمرنا بذلك أيضاً بقوله تعالى للنبي ﷺ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[26]. وهنا التفاتة لطيفة عندما نلاحظ أن الموعظة تكون حسنة، أما الجدال فيكون أحسن، لأن الموعظة تكون للموافق، في حين أن الجدال يكون مع المخالف. وإذا أُمر المسلمون بأن يُحَسِّنوا خطابهم مع الموافق، فقد أُمروا بدرجة أعلى من التحسين مع المخالِف، حيث يكون المحاوَر عرضة للانفلات والانزلاق إلى العنف المادي أو الرمزي، فيحتاج إلى الاحتياط وضبط النفس، وإلى مستوى عال من التحكم في الاندفاعات «الغَضَبية» عند الإنسان لمواجهة المحاوَر بغير خشونة، حتى يواجه الاختلافَ مُتحلياً «بالأحسن» ليكون حوارُه مقبولاً وسليماً.

ثالثاً: التعاون: وهو يبسط المجال العملي لتدبير التعايش حتى لا يبقى مجرد محسنات وتَحْليات وعواطف ومجاملات، وإنما يتحول إلى إنجاز إنساني مشترك بين جميع الأطراف، يحقق التعاون فيما هو متفق عليه، فيما هو مشترك، أو في المجالات الحيوية والضرورية. والإسلام يحض على هذا التعاون بدءاً بتناول الأطعمة بشكل يؤصِّل لبعد اجتماعي أخلاقي: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾[27]، إلى المصاهرة وتبادل العلاقات بالرحم والقربى،

---

(25) سورة العنكبوت، الآية: 46.

(26) سورة النحل، الآية: 125.

(27) سورة المائدة، الآية: 5.

فالقتال المشترك في وجه المعتدين، بحيث أمرنا أن ننصر المظلوم ولو كان كافراً. ناهيك عن التعاون في تدبير الشأن العام والشأن الخاص والمحلي والشأن الدولي، سواء أتعلق الأمر بالحفاظ على المجال البيئي الحيوي أم بالحفاظ على المجال الحضاري الإنساني.

ويمكن أن نلخص الأساس التصوري العميق لهذه العناصر الثلاثة في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[28]. هذا المعنى الرائع ينفي عن المسلمين كبشر مبدأ التميز عن الآخرين، ويجعل الناس جميعاً سواء أمام القانون الإلهي، سواء أكانوا يهوداً أم نصارى أم مجوساً أم غيرهم، ويتعمق هذا المعنى أكثر إذا اقترن بذكر سبب النزول:

يذكر أن المسلمين اختلفوا مع اليهود والنصارى في عهد رسول الله ﷺ، وادعى كل واحد منهم أن له الحق والجنة احتكاراً، وأن نبيهم هو النبي الحق. ففزع المسلمون إلى النبي ﷺ، يذكرون له ذلك وهم يتوقعون أن جوابه سيكون الجواب الطبيعي والمنطقي عند كل مسلم: إنكم أهل الحق وأهل الجنة احتكاراً. لكن الوحي نزل يخيب أحلام الجميع، ويسويهم أمام قاعدة كونية، مفادها أَنْ ليس بأمانيّكم ولا بأمانيّ أهل الكتاب. فبيَّنَ أن هذا النقاش كله هو نقاش أهواء بعيداً عن الواقع وعن السنة الكونية وعن الأخذ بالأسباب في الدنيا والآخرة. فالمسلمون سواء أمام الله مع بقية الناس، إذا أخطأوا المنهج وعملوا السوء فإنهم يعاقبون في الدنيا وفي الآخرة[29].

هكذا يؤصل الإسلام لأرضية مشتركة بين كل خلق الله، قائمة على العدالة الإلهية الحقيقية التي تجعل الناس سواء أمام القانون الإلهي، والذي يقوم على أن «من أحسن فله الحسنى ومن أساء فله السوء» في الدنيا وفي الآخرة. وفي هذا الإطار يتضح معنى قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ

---

(28) سورة النساء، الآية: 123.

(29) النيسابوري: أسباب النزول المكتبة الثقافية بدون ط وع ص103 ـ 104.

﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[30] و«مَنْ» هنا للعاقل المجرد وليست موسومة بصفة دينية ولا صفة عرقية ولا جنسية ولا لونية، وهذا واضح في القرآن في تصحيح الانحرافات الدينية، فعندما قالت اليهود والنصارى: ﴿نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾، أجابهم القرآن بقانون: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾، ويضيف: ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾[31]، فأنزلهم إلى مستوى الآدمية المشتركة، ونفى أي صفة أو تأسيس لعقيدة عنصرية: عقيدة شعب الله المختار، أو عقيدة «نحن الأحق» أو «نحن الأولى» التي تبيح للإنسان اللجوء إلى العنف[32]. فأي رحمة مثل هذه؟ عاطفة حب وإنصافاً تسوى البشر جميعاً أمام قانون الله العادل، لكنها عاطفة تتأسس على بناء عقلي وتصوري صارم!

أما الحضارة الغربية القائمة على أسس الأخلاق المسيحية ـ اليهودية كما تزعم لنفسها، فلم تثبت قط قدرتها على قبول الآخر، ولا على تحمل الاختلاف معه، ولا على فهم العالم إلا على صورة نمطية موحدة، هي أن يكون انعكاساً لصورتها المهيمنة، منذ عهد الرومان إلى زمن العولمة.

إن أحد ثوابت الفكر الغربي هو «نفي الآخر». وقد وضح ذلك جيداً مفكرون نقديون متميزون ممن لهم فضيلة الفكر المؤسس والإبداع المتميز، بل والعيش لمدة طويلة داخل المجتمع الغربي[33] كجارودي وإدوارد سعيد، بينوا أن الغرب لا يحاور الآخر ولا يقبله، وأنه في العمق يحاور نفسه بنفي الآخر، لأن الآخر مشروع للهيمنة والإقصاء، بما أنه مشروع للتحكم والسيطرة والاستغلال، وليس مشروعاً للتعايش.

---

(30) سورة الزلزلة، الآية: 8.

(31) سورة المائدة، الآية: 18.

(32) انظر: المقرئ الإدريسي أبو زيد: موقف القرآن الكريم من العنف. في: الديانات السماوية وموقفها من العنف (مشترك) منشورات الزمن سلسلة كتاب الجيب ع32 البيضاء 2002 ص46 ـ 48، 50 ـ 55.

(33) انظر الموسوعة الضخمة التي أنجزت تحت إشراف د. عبد الوهاب المسيري تحت عنوان «إشكالية التحيز» نشر المعهد العلمي للفكر الإسلامي (فرجينيا) ونقابة المهندسين (القاهرة) ط1. 1995. وانظر إدوارد سعيد: «الاستشراق»، وإدوارد سعيد: «الثقافة والامبريالية».

يقول فؤاد سعيد: ولأن العلاقة علاقة معرفة فقط، وعلاقة انفصال واغتراب، فقد كان أمراً طبيعياً أن تصبح علاقة عدائية، ذلك أن الهدف النهائي لإنسان الغرب الحديث تَحدَّدَ في معرفة العالم وفهم قوانينه من أجل السيطرة عليه... وذلك في تجسيد واضح لذلك المنظور الذي نجده عند دارون، كما نجده عند هوبس «الإنسان في حرب دائمة مع الآخرين...»[34].

إننا نجد أن الغرب عبر تاريخه الطويل، رغم أن خطابه اليوم هو خطاب التسامح والإنسانية والتعايش والديمقراطية وحقوق الإنسان، كان دائماً يُقصي ويَنفي الآخر. فمن الرومان إلى الأمريكان، من الامبراطورية الرومانية إلى العولمة الأمريكية، نجد حواراً متمركزاً حول الذات أو ما يسمى «التمركز حول الأنا». فالغرب لا يحاور الآخر، وإنما يحاور نفسه بصدد الآخر، ويتحدث مع نفسه عن أشكال تصور الآخر وعن أشكال التعاطي معه والهيمنة عليه واستغلاله ومحاولة تنميطه بإلزامه بالمقاييس والمفاهيم الغربية.

فمن الرومان، الذين كانوا يعتقدون بضمير مرتاح أن الأمة المهزومة تفقد حقوقها بكل بساطة، لأن المنتصر يؤسس لعقيدة القوة عن طريق الانتصار، والمهزوم مهزوم لأنه فقد القوة، إلى أمريكا التي تقول اليوم: «من ليس معي فهو مع الإرهاب»، وتختصر البشرية كلها في حذلقة سوفسطائية نفاها الفكر الإنساني الغربي نفسه منذ ألفين وخمسمائة سنة، عندما جاء سقراط لكي يحارب السوفسطائيين الذين كانوا يعتمدون على الاستدلال القائل: «أنا لست أنت وأنا لست الحمار، إذن أنت الحمار!»، كأنه لا يوجد في الدنيا إلا أنا (أي الذات الغربي)، والآخر هو الحمار!. هذا المنطق السوفسطائي المرفوض الذي جاءت بواكير الفلسفة الغربية الناضجة (يا للمفارقة، متجسدة في فكر سقراط) لتهدمه وتسخر منه وتحطمه وتنفي أسسه، تستغله أمريكا اليوم على لسان بوش. وهذا عين التتويج لمنطق القهر العولمي في الاقتصاد والثقافة، والسياسة وحقوق

---

(34) فؤاد السعيد، «التحيزات المعرفية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم» في «موسوعة إشكالية التحيز» 1/ 153، وأيضاً عبد الوهاب المسيري: هاتان تفاحتان حمراوان. في «موسوعة إشكالية التحيز» 1/ 99 ـ 113.

الإنسان، وكذا في قضية المرأة وقضية الطفولة والقضايا النقابية والعلمية والمنهجية. الغرب يريد أن يكون الآخر نسخة له بالشكل الذي يريده هو، وليس ما يريده الآخر لنفسه. وحتى إن أراد أن يقلده بطريقته الإبداعية لكي يبني ذاته بقوته، فإنه لا يقبل ذلك ولا يسمح به. هذا على مستوى التاريخ الروماني والتاريخ المسيحي الذي «ترومن» بعد ذلك.

أما بالنسبة إلى الفكر اليهودي، فالتوراة والتلموذ يتأسسان على إلغاء الآخر ورفضه. فنوح غضب على ابنه حام وجعله عبداً مع سلالته لابنه سام وسلالته، واليهود طينة غير طينة البشر، وأرواحهم جزء من الله، أما الجوييم فأرواحهم شيطانية، وخلقوا من نطفة حصان. وإذا ضرب يهودي فكأنما ضربت العزة الإلهية، وجزاء ضاربه الموت. وقد خلق الله غير اليهود على هيئة إنسانية ليكونوا لائقين بخدمة اليهود. وأموال الجوييم ودماؤهم وأعراضهم حلال لليهودي، وانتهاكها قربى لله. ولا يحرم على اليهودي الظلم إلا تجاه اليهود، لأنهم شعب الله المختار[35].

أما الحاخام الأكبر لإسرائيل، لليهود الشرقيين، فقد طرح في الصلاة الرسمية التي تمر عبر وسائل الإعلام منذ مدة قصيرة بعد اندلاع الانتفاضة، بأن الرب «قد أخطأ بأن خلق بني إسماعيل، ونحن سوف نصحح خطأ الرب بإبادتهم جميعاً». وهذه ليست حالة غضب كفر فيها حبر يهودي بالله، وإنما هو اعتقاد مؤصل لدى اليهود يسمى عقيدة «البداء»، وهي أن الرب يخطئ فيصحح له الحاخامات![36].

---

(35) انظر تفصيل ذلك: إسرائيل شاحاك، «الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطأة ثلاثة آلاف عام، ترجمة رضى سلمان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان ط1. ص161 ـ 29. سعد الدين صالح، «العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية»، مكتبة الصحابة، جدة، ط3، 2001، ص175، 207 ـ 197، 354 ـ 349. نقلاً عن: المقرئ الإدريسي أبو زيد، مرجع سابق ص42 ـ 43، 87، 48 ـ 50 بتصرف.

(36) سعد الدين صالح، مرجع سابق ص189. يبدو أن هذا المعتقد الوقح، تسرب إلى الأصولية المسيحية المتصهينة التي تحكم أمريكا بالبروتستانتية المتطرفة، والتي تدعم إسرائيل باعتبارها مشروعاً مسيحياً يؤسس ويمهد لشروط نزول المسيح (انظر كريس هالسل: «النبوءة والسياسة»،

قد يصطدم الحديث عن الرحمة في الإسلام، عمومها وشمولها وحساسيتها، بواقع أليم هو كون المسلمين قد خاضوا في الدماء، خلال الحروب المريرة التي قادها الرسول ﷺ والصحابة من بعده في زمن الفتوح. حتى قال المستشرقون ومن لف لفَّهم، إن الإسلام قد أكره الناس بالسيف ومارس عليهم القتل، ووضعهم تحت طائلة الإعدام من أجل أن يدخلوا فيه ويعتنقوه. لقد جيش الإسلام، حسب هذه الدعوى، جيوشاً وفتح بها العالم، وبالتالي فالإسلام مثل باقي الامبراطوريات الكبرى قد لجأ للقوة، واستعمل أقساها وهي القوة العسكرية لاحتلال الشعوب وإكراهها على التحول إلى الإسلام. وبالعبارة التقليدية: «إن الإسلام انتشر بالسيف. فأين هي الرحمة؟ وما جدوى ادعائها في خضم الحروب والاقتتال؟

وللجواب على هذه الشبهة، لا بد من التفصيل في مستويين:

أولاً: السياق التصوري: نستشف من قوله تعالى في إعلان واضح وصريح ومبدئي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[37]، أن القرآن يبين كون الفطرة الإنسانية والفطرة الإسلامية تنبذ العنف وتكره استعمال القوة أو الإفراط في هذا الاستعمال. إنها فطرة مسالمة سلمية. ومعلوم القاعدة الكلية في الإسلام، وهي أن التشريعات تتأسس على أساس الفطرة، فالأمر بالتوحيد ينبني على فطرة عبادة الله عز وجل وتوحيده وتعظيمه، أمر الزوج بالنفقة على عياله يرتكز إلى فطرة الكرم التي ركزت في الإنسان، النهي عن الظلم والإيذاء والاعتداء يستند كتشريعات إلى أن الإنسان مفطور على كراهية الظلم وعلى استنكار الاعتداء، والنهي عن الكبر مبني على أن الإنسان قد ركزت فيه فطرة

لأخذ تفاصيل ذلك). يعتقد الأصوليون المسيحيون أن الرب أخطأ عندما جعل النفط في بلاد قاحلة، ولم يجعلها في بلاد الصناعة والتكنولوجية، وهم سوف يصححون خطأ الرب بأن يهيمنوا على مصادر النفط لكي يضخ طبيعياً في الحضارة التي تستحق وتستأهل هذا النفط، لأنها هي التي استخرجته وكررته وأنتجته وسوقته، وهي التي تصنع وتخترع ما يوظف فيه هذا النفط من مولدات وسيارات ونحوها.

(37) سورة البقرة، الآية: 216.

التواضع وكراهية المتكبر، فلا يكره الإنسان شخصاً لم يؤذه كما يكره المتكبر لمجرد مشيته المتبخترة. كل هذا يدل على أن ما أسميه «بالتأسيس الفطري للأحكام الشرعية» مطرد في كل أحكام الإسلام، ومعنى هذا أن التأسيس لحكم شرعي بالمسالمة وتجنب العنف يستند على فطرة كراهية القتال، مما يقوم دليلاً واضحاً على أن القتال حالة استثنائية في الإسلام.

ثانياً: يبين «السياق السياسي والتاريخي» لتشريع القتال في القرآن الكريم ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[38]، أن الإذن بالقتال نزل في سياق الدفاع والاقتصاص، وهذا هو الشرط الوحيد والظرف الوحيد والاستثناء الوحيد الذي يجيز فيه الإسلام استعمال القوة، أي يجيزه لمواجهة القوة، استعمال الردع لمواجهة الاعتداء، استعمال الخشونة لمواجهة الخشونة المضادة.

إن هاتين الآيتين وغيرهما لا تكتفيان بالتشريع أو البيان، وإنما تخلقان جواً عاماً، ينبذ عبادة القوة والاحتكام إليها، وهو جو مناقض للجو العام الذي نزل فيه القرآن، والذي ظهرت فيه دولة الإسلام، بحيث كانت جميع الدول والأمم المحيطة به تعبد القوة، من الرومان إلى الفرس إلى الحبشة وغيرهم. إن الحديث عن الجهاد في القرآن هو تدبير حل لمشكل لا سعي لخلقه، وإن تشريع الجهاد ليس للمبادرة بغرس هذا السلوك كاختيار عند المسلمين، وإنما هو سعي لمواجهة حالة موجودة وقائمة وما زالت عند البشرية إلى اليوم.

إن سياق الحديث عن القتال واعتماد القوة واضح في عموم تشريع الإسلام (مثل سياقات الحديث عن مشكل الرق أو مشكل الفقر أو مشكل العنف في العلاقات الاجتماعية) الذي جاء لتدبير هاته المشاكل لا لتبنيها.

ويتبين ذلك أكثر عندما ندخل في تفاصيل فقه الجهاد، فمن جهة يعتبر الإسلام استعمال القوة في الجهاد حالة اضطرارية تتوقف فور توقف دواعيها:

---

(38) سورة الحج، الآية: 39.

﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[39]، وجواب الشرط هنا بالفاء الملزمة بالفور والعجلة والسرعة، بمجرد ما يكف العدو عن الاعتداء، على المسلم أن يتوقف فوراً عن عملية رد هذا الاعتداء. فهذا عهد سلم لكف الأذى المتبادل، يأمر القرآن بتبنيه. وعندما يتكلم القرآن الكريم عن «المعاهدين» ينهى عن كل أشكال إيذائهم أو نقض العهد معهم، ويعتبر ذلك غدراً وكفراً يخرج من الملة: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[40]، وعندما يتكلم القرآن الكريم عن ضبط العلاقات مع الآخر، يحددها تحديداً عملياً قائماً على محدد واحد وهو درجة استعماله للعنف: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ﴾[41]، فالقرآن يبين بوضوح أن الموقف من الآخر ليس موقفاً من دينه ولا من عقيدته ولا من حضارته ولا من حقه في الوجود، ولا من هيمنته على جزء من هذه الأرض أو من مساهمته في بناء الحضارة أو منافسته للمسلمين في مجالات اقتصادية أو سياسية أو ثقافية، وإنما هو موقف من اعتدائه على المسلمين، فمن اعتدى على المسلمين حرمت معاشرته ومبايعته ومناكحته والتعاون معه، وإذا توقف عن إيذائهم فإن كل ذلك يعود إلى دائرة الجواز، بل ويصبح هو الأصل! وعندما يقول عز وجل: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾، يبين أن الأصل هو البر وهو القسط وهو الإحسان، فلسنا مأمورين فقط بمهادنتهم أو مسالمتهم وعدم الاعتداء عليهم، بل نحن مأمورون بالإحسان إليهم والبر بهم والإقساط إليهم، وهذا مستوى عال في العلاقات الإنسانية. لكن ذلك يتوقف استثناء إذا كان هناك داع واحد، وهو أن يقاتلونا في الدين لإكراهنا على الرجوع إلى الكفر ونزع صفة الإسلام عنا أو إخراجنا من ديارنا أو المظاهرة على إخراجنا. وحتى عندما يحتاج المسلمون لذلك، فإن على المسلم ألا يغدر وألا يبيت وألا يباغت، وعليه أن يعذر وأن

---

(39) سورة الأنفال، الآية: 61.

(40) سورة التوبة، الآية: 4.

(41) سورة الممتحنة، الآيتان: 8 و9.

ينذر ويوضح: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[42]، فلا بد أن ينبذ المسلم إلى العدو، ويعلمه ويهيئه نفسياً وينذره بالحرب، فإن أصر على الخيانة، يقاتله، وإذا لم يصر فإنه يرجع عن الأمر.

نجد القرآن إذن يدعو إلى السلام كحالة شاملة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾[43] وليس أقوى من هذه الآية وليس أشد منها بياناً في أن السلم حالة عامة وشاملة وأصلية، وأن المسلم لا يؤمر بالتحلي بالسلم فقط بل يؤمر بالدخول فيه كأنه فضاء يلفه من كل جانب. و«السلام» اسم من أسماء الله الحسنى، وهو يدعو إليه: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾[44]. كما أننا أمرنا بإفشاء السلام، وتحيتُنا هي السلام، وتحية أهل الجنة السلام: ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ﴾[45]، وليلة القدر المقدسة: ﴿سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾[46]، والمبدأ أن المسلم يختم صلاته بالسلام. فهل يمكن أن يكون هذا مجرد حالة فصام تقتصر على مستوى الخطاب وتتعايش مع واقع حب القتال والركون إلى العنف؟؟ يقول الرسول ﷺ: «**والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أو لا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم: أفشوا السلام**»[47].

هذه الروح العامة تجلت في سلوك المسلمين، فكل الحروب التي خاضها النبي ﷺ كانت حروباً دفاعية، «بدر» مثلاً، كانت من أجل أن المشركين جاؤوا يعتدون على حقه في استرجاع بعض ما نُهب من المسلمين في الهجرة، و«أحد» كانت مبتدرة من المشركين من أجل الانتقام، و«فتح مكة» كانت لرد غزو المشركين على حلفاء المسلمين، وختمت بموقف: «أنتم الطلقاء». ولو كانت رغبة النبي ﷺ في القتال لمارس القتال بعقلية المقاتل، ولما أنهاه بالعفو عمن

---

(42) سورة الأنفال، الآية: 58.
(43) سورة البقرة، الآية: 208.
(44) سورة يونس، الآية: 25.
(45) سورة إبراهيم، الآية: 23.
(46) سورة القدر، الآية: 5.
(47) رواه مسلم والترمذي وابن ماجة وأحمد.

آذوه وأخرجوه وطردوه، وهددوا وجود الإسلام طيلة فترة الدعوة وطيلة فترة الدولة. لكن بعض المسلمين اليوم، ولظروف نفسية وفكرية وسياسية، ينظرون إلى الفتوحات والمعارك الكبرى في تاريخ الإسلام الأول، بطريقة لا تؤسس لعقلية سليمة، ويبالغون في وضعها خارج سياقها الطبيعي كحالة اضطرار، أو كحالة طوارئ كما يسميها منَظّر السلمية الإسلامية المعاصر جودة السعيد.

وقد تمثل الخلفاء الراشدون ـ رغم خوضهم لمعارك شديدة طيلة فترة حكمهم ـ هذه الروح فاجتهدوا لتحرير الشعوب المجاورة من طغيان الفرس والروم، مع تقليل الخسائر الروحية والمادية جهد الإمكان. فعمر بن الخطاب مثلاً، يرسل عدداً من الرسائل إلى جنده المنتصرين يردعهم فيها عن الاعتداء: «. . . ولا يرزأ أحداً من أهلها شيئاً، فإن لهم حرمة وذمة ابتليتم بالوفاء بها. . . ولا تستنصروا على أهل الحرب بظلم أهل الصلح»[48]، ويهدد من يخدع بالأمان محارباً ليقتله بأنه «والذي نفسي بيده، لا أعلم مكان واحد فعل هذا إلا ضربت عنقه»[49].

بل إن الجهاد، حتى عندما توسع كان يستهدف ضرب القوة السياسية والعسكرية للدول الديكتاتورية التي تقوم على حرمان الناس من حق الاختيار وحرية اتباع الدين الذي يريدونه. فإذا رفعت هذه الوصاية عن الناس بفضل الجهاد، خير المسلمون الناس بين أن يسلموا أو يبقوا على ما هم عليه. فقد فتحت فارس وبقي أهلها مجوساً دون أن يمسهم أحد، وألحق المجوس بأهل الذمة. كما أن المسلمين لما وصلوا إلى الصين وأذن لهم ملكها بحرية الدعوة وبناء المساجد، توقف القتال وانتشرت الدعوة سلمياً عن طريق التجار.

لقد شرع الجهاد من أجل أن يتحرر الإنسان، ومن أجل أن يتمتع بحرية الاختيار العقدي لإعطاء الناس فرصة الاختيار بعيداً عن نظام مستبد يحرمهم من ذلك، ويلزمهم بقانون: «الناس على دين ملوكهم». يضاف إلى هذا، الأخلاق

(48) نقلاً عن علي أحمد الخطيب: عمر بن الخطاب، عالم الكتب بيروت ط1، 1986 ص348.
(49) نفسه ص310.

المصاحبة للقتال كحالة طوارئ اضطرارية، والتي يزيد الإسلام من التشديد عليها، مثل النهي عن قتل النساء أو الأطفال، أو الشيوخ أو الأسرى، أو الجرحى، ومراعاة البيئة، وعدم التنكيل بجثث القتلى. ومعروفة هي الواقعة المشهورة التي اضطر المسلمون خلالها إلى أن يقطعوا بعض نخيل خيبر لتخويف اليهود المحاصرين حتى يقنعوهم بالاستسلام، لقد أذن لهم بذلك استثناء، وفي إطار ضيق جداً، وجاء في السيرة أنهم قطعوا ثمان نخلات، ومع ذلك فقد حصل عند المسلمين بحكم التربية التي أنشئوا عليها، أزمة ضمير تجاه هذا الفعل، فنزل قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[50] يعزي المسلمين ويسوغ لهم أمر قطع النخل استثناء وبعدد محدود جداً. لقد أمر المسلمون بكل أشكال الرفق المصاحبة للقتال رفقاً بالإنسان والبيئة، رغم أن القتال بطبيعته ليس من قبيل الرفق، فالمسلمون مأمورون بالإحسان حتى في حالة «الاضطرار إلى الإساءة»، ومأمورون بالرفق حتى في حالة استعمال القوة. ولا أدل على أن عقلية الإسلام لا تنسجم مع اختيار العنف، وأن مشروع الإسلام مشروع مدني سلمي، وليس مشروعاً حربياً عسكرياً، ما فعله النبي ﷺ حين كاتب شطراً من أسرى بدر على أن يعلم كل واحد منهم عشرة من صبيان المسلمين القراءة والكتابة مقابل أن يطلق سراحهم[51] فهل يمكن للذي يريد أن يستعمل الحرب نفسها للبناء، للعلم، للحضارة ولتركيز الاختيارات المدنية السلمية، أن يكون طالباً للحرب وراغباً فيها، ومتقصداً لإشعالها، حيثما أتيح له ذلك؟!

هكذا نرى أن الإسلام يتحدث عن القوة، والحرب والجهاد، باعتبارها كرهاً لنا، وباعتبارها حالة استثنائية، حالة دفاعية يقيدها بكل الاحتياطات وبكل ما يخفف من وطأتها، ويدعو إلى إنهائها بأسرع ما يمكن من الوقت عندما يتوقف الداعي الخارجي، ويسعى فقط إلى أن يبحث عن أي مجال لحرية

---

(50) سورة الحشر، الآية: 5.

(51) المبار كفوري: مرجع سابق ص270.

الدعوة تغنيه عن استعمال القوة ضد الديكتاتوريات الوصية، وينتهي بمجموعة من الإجراءات الإصلاحية المصاحبة التي تجعل هذا السلوك على طبيعته الخشنة حضارياً ومخفف الأثر إلى حد بعيد[52].

لقد خاض المسلمون حروباً عديدة، لكنهم لم يحملوا فكر الإبادة، ولم يسوغوه بدين، ولم يمارسوه قط. إن الاقتتال عندهم يتوقف فور الجنوح للسلم، فلا إجهاز على جريح، ولا قتل لأسير، ولا مس بأذى لمن هم خارج المعركة مطلقاً!

وبالمقابل، فقد تلبس الغربُ بثقافة الإبادة تنظيراً وتأصيلاً وتسويغاً من الدين، وإنجازاً رهيباً متواصلاً من محاكم التفتيش، بل وقبلها، إلى معارك الفلوجة، فاتحاً على بقية البشرية المظلومة أبواب جهنم، وهو هانئ الضمير.

إن الولايات المتحدة لم تعتذر إلى اليوم عن إبادة مائة وعشرين مليون هندي، بل إنها تقيم المتاحف والتماثيل لأكبر السفاحين لهذا الشعب المباد، وتدرسهم كأبطال تاريخيين في مقرراتها وتنجز عنهم الوثائق الإعلامية! ويُعتَبَر جزء واسع من الثقافة المسيحية البيوريتانية البروتستانتية المتصهينة، أساساً لتسويغ الإبادات، بل واعتبارها «ضرورة أخلاقية» وإرادة إلهية! وبَيَّنت أن الولايات المتحدة الأمريكية تقوم دينياً منذ نشأتها على ستة أسس أولها «المعنى الإسرائيلي لأمريكا» وآخرها «حق التضحية بالآخر»[53].

ارتكز فكر الإبادة عند الغرب على أصول توراتية تمنح مبررها من أوامر العنف الدموي الهائل الذي تحبل به نصوص التوراة المنسوبة كذباً للوحي، باعتبارها أوامر مقدسة، يعتبر تنفيذها قُربة لإله خاص بشعب خاص، (لم يعتبر

(52) راجع: المقرئ الإدريسي أبو زيد. مرجع سابق ص76 ـ 80.

(53) انظر في ثقافة الإبادة تأصيلاً فكرياً ونفسياً: عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ. وتأصيلاً دينياً: غريس هالسل النبوءة والسياسة، وممارسة رهيبة: منير العكش: أمريكا والإبادات الجماعية. وكليف تورنبل: حرب قذرة.

المسلمون قط أن الله لهم وحدهم!)، وخصوصاً سفر يشوع المخصص لعمليات الإبادة الشاملة المشار إليها بمصطلح خاص «التحريم» وهي إبادة يفاخر بها، وتُنسب لأوامر مقدسة وإرادة متعالية لتطهير الأرض من «الأجناس المنحطة»، التي تتلبسها أرواح شريرة.

ولنستعرض على سبيل المثال بعض النصوص الرهيبة من سفر يشوع المنحول على التوراة رغم أنه رواية تاريخية متأخرة كُتبت على ضفاف نهر الفرات زمن السَّبي بنفسية المقهور الذي يستعيض عن الواقع بأحلام السيطرة:

الإصحاح الأول: «بعد موت موسى عَبْدِ الرب. قال الرب ليشوع بن نون خادم موسى: والآن وقد مات موسى عبدي، قُم واعبُر نهر الأردن هذا، أنت وهذا الشعب كلُّه، إلى الأرض التي أنا واهبها لبني إسرائيل (. . .) ولن يقدر أحد أن يقاومك كل أيام حياتك. لأني سأكون معك كما كنت مع موسى».

الإصحاح السادس: «وعندما نفخ الكهنة في الأبواق... قال يشوع للشعب: اهتفوا لأن الرب قد وهبكم المدينة (أريحا) واجعلوا المدينة وكل ما فيها مُحَرَّماً للرب، باستثناء راحاب الزانية وكل من لاذ ببيتها فاستحيوهم، لأنها خبأت الجاسُوسَيْنِ المرسلَيْنِ لاستطلاع أحوال المدينة (. . .) فاندفع الشعب نحو المدينة كلٌّ إلى وجهته، واستولوا عليها. ودمروا المدينة وقضوا بحد السيف على كل من فيها من رجال ونساء وأطفال وشيوخ حتى البقر والغنم والحمير ثم أحرق الإسرائيليون المدينة بالنار بكل ما فيها في ذلك الوقت أنذر يشوع الشعب قائلاً: ملعون أمام الرب كل من يحاول أن يعيد بناء مدينة أريحا، فإن بِكرَه يموت وهو يضع أساسها، وصغيرَه يهلك وهو يقيم أبوابها».

الإصحاح الثامن: «فقال الرب ليشوع: مُدَّ رمحك نحو «عاي» لأني وهبتك المدينة. فَمَدَّ يشوعُ الحرَبة التي بيده نحو المدينة، وركضوا واقتحموا المدينة واستولوا عليها وأحرقوها بالنار وشرعوا في مهاجمة رجال عاي والقضاء عليهم. فَفَتَك بهم الإسرائيليون فلم ينج منهم أحد (. . .) وفنوا جميعهم بحد

السيف، رجع المحاربون الإسرائيليون إلى عاي وقتلوا كل من فيها. فكان جميع من قتل في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً (. . .) وظل يشوع مَادًّا يده بالحربة نحو المدينة، فقد نهبها الإسرائيليون لأنفسهم، بمقتضى أمر الرب الذي أصدره إلى يشوع. وهكذا أحرق يشوع عاي وحولها إلى تل خراب أبدي إلى هذا اليوم. وشُنِق ملك عاي على شجرة إلى وقت المساء».

الإصحاح العاشر: «فنفذوا أمره وأخرجوا الملوك الخمسة... وما إن أقبلوا بهم إليه حتى استدعى كل محاربيه، وقال لقادتهم الذين ساروا معه: «تقدموا وطئوا بأرجلكم رقاب هؤلاء الملوك» ففعلوا ذلك ثم قتلهم يشوع بعد ذلك وعلق جثثهم على خمسة أشجار حتى المساء (. . .) واستولى يشوع في ذلك اليوم على «مَقِيدَة» وقتل بالسيف ملكها وكل نفس فيها، لم يفلت منها ناج. وصنع بِمَلِك «مقيدة» ما صنعه بملك أريحا. ثم توجه يشوع على رأس جيشه من مقيدة إلى «لَبْنَة» وحاربها... فدمرها وقتل كل نفس فيها بحد السيف فلم يفلت منها ناج، وصنع بملكها ما صنعه بملك أريحا. بعد ذلك تقدم يشوع من لبنة إلى «لَخِيش» وحاصرها وهاجمها... فاستولوا عليها في اليوم التالي ودمروها وقتلوا كل نفس فيها بحد السيف نظير ما صنعوا بلبنة (. . .) ثم قضى يشوع عليه (ملك جازر) وعلى جيشه فلم يُفلت منه ناج. ثم تحرك يشوع وجيش إسرائيل من لخيش نحو «عجلون» فحاصروها وحاربوها، واستولوا عليها في ذلك اليوم ودمروها، وقضوا على كل نفس فيها بحد السيف على غرار ما صنعوا بلخيش. ثم اتجه يشوع بقواته من عجلون إلى «حبرون» وهاجموها، واستولوا عليها ودمروها مع بقية ضواحيها التابعة لها، وقتلوا ملكها وكل نفس فيها بحد السيف، فلم يفلت منها ناج، على غرار ما صنعوا بعجلون. وهكذا قضوا على كل نفس فيها. ثم عاد يشوع إلى «دبير» وهاجمها، واستولى عليها ودمروها مع بقية ضواحيها التابعة لها، وقتل ملكها وكل نفس فيها بحد السيف، فلم يفلت منها ناج، فصنع بـ«دبير» وملكها ما صنع بلبنة وملكها. وهكذا هاجم يشوع كل أرض الجبل والمناطق السهلية والسفح ودمرها وقتل كل ملوكها، ولم يفلت منها ناج، بل قضى على كل حي... وهكذا أخضع يشوع المنطقة بدءاً من قادش برنيع إلى

غزة، بما في ذلك منطقة جوشن وجبعون. وظفر يشوع بجميع هؤلاء الملوك واستولى على أرضهم دفعة واحدة، لأن الرب إله إسرائيل حارب عنهم»[54].

كما تنغرس الدموية الرعناء لدى اليمين المسيحي الصهيوني الذي يحكم أقوى دولة في العالم اليوم، في الوصف المهول لدمار العالم في آخر الزمان، خلال معركة هرمجدون، التي تشرح تفاصيلَها نبوءةُ دانيال في التوراة أيضاً، وفيها حديث عن أربعمائة مليون إنسان سوف تذوب جلودهم بنار الكبريت، ويعانون القتل الشنيع، لكن ذلك «ضرورة أخلاقية لتكتمل إنسانية الإنسان» كما يفتي بذلك شيوخ بوش الابن المعاصرون، من أمثال جيمي سواغارت وجيري فولويل وجيم بيكر، وأضرابهم من المستشارين الدينيين للبيت الأبيض ومجلس الأمن القومي[55].

إن محاكم التفتيش الرهيبة، أكبر دليل على عجز الغرب المسيحي قديماً عن استيعاب الاختلاف الديني، وهو عجز انتقل إلى داخل البيت المسيحي نفسه، وترجم إلى اقتتال إبادة شاملة بين البروتستانت والكاثوليك، اقتتال بقيت «حفرياته البشرية» في إيرلندا شاهدة عليه إلى اليوم!

أما المسلمون فحكموا الجزيرة الإيبرية ثمانية قرون لم يبيدوا فيها بشراً ولا ضاقوا فيها باختلاف دين. وكذلك حكم العثمانيون أوروبا الشرقية ستة قرون، وخرجوا منها وكأنهم ما دخلوها قط. في حين ترجمت مذابح الصرب لمسلمي يوغوسلافيا في زمن التحضر وحقوق الإنسان، أية قدرة على قبول التعايش تتملك بعض المسيحيين!

أما عن الاختلاف الثقافي فحدث ولا حرج، فحيث ترك الإسلام كل الشعوب على ما هي عليه، لم ينكر عليها إلا ما كان منكراً في الدين من شِرْك أو ظلم، ولم يسع إلى تنميطها ولا فرض عليها نموذج العيش الخاص بالعَرَب، ضاق الغرب الاستعماري بكل اختلاف، واعتبره مظاهر همجية ووحشية، وأكره

---

(54) نقلاً عن أحمد شحلان: التوراة والشرعية الفلسطينية، منشورات الزمن. كتاب الجيب رقم 41، الدار البيضاء 2004 ص80 ـ 84 بتصرف.

(55) انظر غريس هالسل: يد الله: لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل. دار النفائس بيروت 2000.

الشعوب التي احتلها على تغيير دينها ولغتها وثقافتها وتقاليدها تحت طائلة الإبادة. يحكي على سبيل المثال، شاهد عيان على إبادة شعب تسمانيا (جزيرة قرب أستراليا)، أن المستعمر الإنجليزي أرغم من تبقى من سكانها وهم أقل من 4٪ من سكانها على تعلم الزراعة واعتناق المسيحية وترك الترحل، بل وصنع الشاي والغناء باللغة الإنجليزية، تحت طائلة التعذيب الشديد. وكانت نتيجة أنهم أرغموا على لبس الملابس الأروبية وترك دهن شعورهم وجلودهم بشحم الكانجارو، هي أنهم أصيبوا بنزلات برد، بعد ابتلال ثيابهم تحت المطر، وهلكوا جميعاً لعدم وجود مناعة لديهم من التهاب الرئة![56].

إن الأشياء تتميز بنقيضها، ولقد كان الإسلام دائماً عالمياً، ولم تكن دعوى العالمية في الحضارة الغربية، إلا مجرد ادعاء، وها هو يفصح عن نفسه بنفسه، حين سماها ــ كما هي ــ حقاً عولمة! وما أحسن التمييز الدقيق الذي أقامه الباحث المغربي محمد عابد الجابري، بينهما حين قال: «العولمة شيء و«العالمية» شيء آخر. العالمية تفتح على العالم، على الثقافات الأخرى، واحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي. أما العولمة فهي نفي للآخر وإحلال للاختراق الثقافي محل الصراع الإيديولوجي.

العولمة إرادة للهيمنة، وبالتالي قمع وإقصاء للخصوصي. أما العالمية، فهي طموح إلى الارتفاع بالخصوصية إلى مستوى عالمي: العولمة احتواء للعالم، والعالمية تفتح على ما هو عالمي وكوني.

نشدان العالمية في المجال الثقافي، كما في غيره من المجالات، طموحٌ مشروعٌ ورغبةٌ في الأخذ والعطاء، في التعارف والحوار والتلاقح. إنها طرف الأنا للتعامل مع «الآخر» بوصفه «أنا ثانية» طريقها إلى جعل الإيثار يحل محل الأثرة. أما العولمة فهي طموح، بل إرادة لاختراق «الآخر» وسلبه خصوصيته، وبالتالي نفيه من «العالم». العالمية إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراق لها وتمييع.

(56) كليف تورنبل: حرب قذرة (قصة إبادة السكان الأصليين لجزيرة تسمانيا) ترجمة فؤاد الأهواني. كتاب الهلال. بدون تاريخ: ص250 ــ 251، 258 ــ 265، 260 ــ 271.

والاختراق الثقافي الذي تمارسه العولمة يريد إلغاء الصراع الإيديولوجي والحلول محله.. الصراع الإيديولوجي صراع حول تأويل الحاضر وتفسير الماضي والتشريع للمستقبل، أما الاختراق الثقافي فيستهدف الأداة التي يتم بها ذلك التأويل والتفسير والتشريع: يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع العالم: «الإدراك». (...)

وبالسيطرة على الإدراك، وانطلاقاً منها، يتم «إخضاع النفوس»، أعني تعطيل فاعلية العقل وتكييف المنطق والتشويش على نظام القيم، وتوجيه الخيال، وتنميط الذوق، وقولبة السلوك. والهدف تكريس نوع معين من الاستهلاك لنوع معين من المعارف والسلع والبضائع: معارف إشهارية تشكل في مجموعها ما يمكن أن نطلق عليه «ثقافة الاختراق»[57].

ثالثاً ـ نبي الرحمة للعالمين:

الرحمة المهداة والنعمة المزجاة والسراج المنير، خُلق ورُبي وبُعث ليكون رحمة للعالمين، بشيراً ونذيراً. صُنع من الرحمة وعُجنت طينته من اللِّين، وجُبل على التواضع وأدمن الخشية والتضرع والبكاء، ليقدم للبشرية في آخر عصورها وأقواها وأزهاها، نموذج الإنسان الكامل الذي أراده الله قدوة للبشر، بنوره يهتدون وعلى سنته يمضون، حتى لا يكون بعضهم لبعض إلا عوناً في الخير لا الشر، وظهيراً في البناء لا الهدم.

ها هو القرآن الكريم يعلنها واضحة، ويصرح بها جلية ناصعة: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[58] فيحدد الغاية من خلق سيد الخلق ومِنْ بَعْثِه بالهَدي وتكليفِه بالرسالة: إنها رحمة العباد كل العباد، بلا تخصيص ولا استثناء!

أما كونه بُعث للعرب خاصة ثم للناس كافة، فلا يُقصد به تمييز قومه عن غيرهم بشيء، عدا التكليف بحمل الأمانة للناس، ونقلِها إليهم مجاهدةً للذات

(57) محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات. في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير أسامة أمين الخولي. ط1 1998. بيروت ص301 ـ 302.

(58) سورة الأنبياء، الآية: 107.

وجهاداً بالنفس والمال، وتبليغاً وتوضيحاً، وقدوةً ومثالاً. ولعمري إنها لأمانة ثقيلة ومسؤولية جسيمة، ليس فيها من الاصطفاء والتمييز إلا ثِقلُ الأمانة وعبء المسؤولية.

إن قوله ﷺ: «بعثت لكم خاصة»، إنما هو إشارة لمرحلة انتقالية ضرورية واقعية، لأنه لا بد من نبي بشر يعيش في قومه، ينطلق في دعوته منهم، بما أن الأنبياء والرسل لا يبعثون فوق السحاب، ولا ينزلون ملائكة من السماء! إنها مجرد محطة انطلاق عابرة، يتحرك منها قطار الدعوة ليكون مستقره خطاب «يا أيها الناس»!

ومعاذ الله أن يكون التخصيص هنا واقعاً تاريخياً وقَدَراً ربانياً وخطاباً نبوياً بمنطق «شعب الله المختار»!

إنها رحمةُ تعليم الغلاظ، اللينَ: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾[59] والرفق: «ما دخل الرفق شيء إلا زانه ولا خلا من شيء إلا شانه». ورحمةُ رفع الإصر والأغلال عن البشرية جمعاء، وقلب موازين العلاقات الاجتماعية الطاغوتية في زمن الاستعباد: «إن الله ملككم إياهم ولو شاء لملكهم إياكم». إنها رحمة التلقائية في التعبير عن العواطف، لِقوم تربوا على أن ذلك ضَعف يثير الاحتقار: «يا رسول الله إن لي عشرة صبيان لم أقبل أحداً منهم قط»، فيجيبه ﷺ: وما أفعل لك إن نزع الله الرحمة من قلبك»!

رحمة عامة، فلا رحمة مع الاستثناء والتخصيص، بل هو الظلم والتمييز. وهذا ما فَقِهَه ابن عباس حيث قَصَر فضل رسول الله ﷺ على الأنبياء في الأرض، في كونه بُعث للناس كافة، وبُعثوا لأقوامهم خاصة[60]. وهو الفهم الذي يزكيه قوله ﷺ «أوتيت خمساً لم يؤتهن أحد قبلي (. . .) وبعثت للناس كافة أحمرهم وأسودهم، وبعث الأنبياء من قبلي لأقوامهم خاصة».

(59) سورة آل عمران، الآية: 159.

(60) رواه الدارمي بسند صحيح.

«عن أبي صالح قال: كان النبي ﷺ يناديهم «يا أيها الناس إنما أنا رحمة مهداة»[61]. يكرر النبي ﷺ حقيقة كونه رحمة عالمية حتى تبلغ هذه الحقيقة بالتكرار إلى العموم بالإلحاح فتنغرس في وعيهم (كان . . . . .)، ويخاطب بها العالمين لا قومه فقط (يا أيها الناس)، ويُعبر بالمصدر لا بالصفة (رحمةٌ) للإطلاق والمبالغة، ويعلنها بدون مقابل، مجاناً لوجه الله لا يريد بها جزاء ولا شكوراً، ولا يطلب مقابلاً لها على عظمها نعمة (مهداة)، ويستعمل أداة الحصر ليبين أنها رحمة خالصة لا منغص لها ولا شائبة تشوبها (إنما) ويعلن بها، يدلل عليها، ينادي بها (يا أيها): ست حقائق عظيمة تجتمع في عبارة موجزة بليغة كي لا يتسرب لورثة رسالته من بعده أي شبهة احتكار أو علو أو إقصاء، ولا يتشكك عموم المخاطَبين بهذه الرسالة بأنهم مثلهم مثل من سبقهم إلى الإسلام، أحق بهذه الرحمة وأهلها. إلحاحٌ وتعميم وإطلاق وإهداء وخُلوص وإعلان: هذه هي الرحمة المحمدية مبذولة لكل طالب حق أو خير.

لا يقف الأمر عند الدعوى، وحاشاه ﷺ من ذلك، فقد كان حقاً رحمة مهداة للقريب والبعيد، والبر والفاجر، والكبير والصغير، والمرأة والرجل، والكافر والمؤمن.

أ ـ ها هو يرحم حتى في الرحمة! فالعبادة وهي رحمة بذاتها كان يراعي فيها أحوال الضعاف، يسرع في صلاته وقد أحس بدخول ناس خلفه: «عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ يصلي في رمضان (. . .) فلما حس أنا خلفه جعل يتجوز في الصلاة. ثم دخل رحله فصلى صلاة لا يصليها عندنا (. . .) قلنا له حين أصبحنا أفطنت لنا الليلة؟ فقال: نعم، ذاك الذي حملني على الذي صنعت (. . .) فأخذ يواصل رسول الله ﷺ في آخر الشهر، فأخذ رجال من أصحابه يواصلون، فقال (. . .) ما بال رجال يواصلون؟ إنكم لستم مثلي»[62].

(61) رواه الدارمي بسند مرسل صحيح.

(62) البخاري، الترمذي، أحمد والدارمي.

ويحاذر في التكليف بما لا يطاق حتى في الأمر اليسير والضروري: «عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على (. . .) أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[63].

ويراعي للأم، فيصرفه ذلك عن لذة المناجاة السابحة في الزمن: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «**إني لأدخل الصلاة أريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبي فأخفف من شدة وَجْدِ أمه به**»[64].

يفعل ذلك ﷺ ويأمر به ردعاً للمتنطعين، وصدا لتلبيس إبليس، يدخل على الصالحين من باب التشديد على الناس: «عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فإن فيهم السقيم والضعيف والكبير فإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء»[65]. فلا غرو أن ينقذ أمته برحمته من مهلك الرهبانية، بالموقف الرحيم الحازم من الثلاثة المتنطعين الذين كادوا بحسن نية أن يفتحوا على المسلمين طريق المزايدة الخاسرة التي فتحها الرهبان من قبلهم ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ﴾[66] وذلك حين اتفقوا أن يحرموا على أنفسهم بعض الحلال ويوجبوا عليها بعض المستحبات. فكان جواب الرحمة القاطع، بعد أن عدد أشكال اليسر في الطاعات «ومن رغب عن سنتي فليس مني»!

ب ـ وها هو ﷺ النابت في بيئة قاحلة العواطف قحولة الأرض، يترك ديدن قومه الذي عبر عنه الشاعر:

وتجلدي للشامتين أريهمو أني لريب الدهر لا أتضعضع

فيصرح بضعفه، ويكشف عطفه وعاطفته، مِثْلَ رحمتِه بالأطفال. يسمع حديث الوأد، فيبكي بكاء الثكلى: «عن الوضين أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال يا رسول الله (. . .) كانت عندي ابنة لي فلما أجابت (. . .) فأخذت بيدها فرديت

(63) البخاري، الترمذي، النسائي، أبو داود، ابن ماجة، أحمد ومالك.

(64) الترمذي، ابن ماجة، وأحمد.

(65) البخاري، مسلم، الترمذي، أبو داود، وأحمد بسند صحيح.

(66) سورة الحديد، الآية: 27.

بها في البئر، وكان آخر عهدي بها أن تقول يا أبتاه. فبكى رسول الله ﷺ حتى وَكَفَ دمعُ عينيه، فقال له رجل من الجلساء (. . .) أحْزَنْتَ رسول الله ﷺ. فقال له كُفَّ، فإنه يسأل عما أهمه. ثم قال له: أعد علي حديثك. فأعاده، فبكى حتى وَكَفَ الدمعُ من عينيه على لحيته ثم قال له: «إن الله قد وضع عن الجاهلية ما عملوا، فاستأْنِفْ عَمَلَك»[67].

ويحمي حقوق الوليد حتى ولو كان من علاقة آثمة: «عن عبد الله بن بُريدة عن أبيه قال كنت جالساً عند النبي ﷺ فجاءته امرأة من غامد. فقالت يا نبي الله: إني قد زنيت وأنا أريد أن تطهرني، فقال لها (. . .) ارجعي. فلما أن كان من الغد أتته أيضاً (. . .) فقال لها (. . .) ارجعي. فلما أن كان من الغد أتته أيضاً (. . .) فقال لها (. . .) ارجعي حتى تلدي. فلما ولدت جاءت بالصبي تحمله (. . .) قال فاذهبي فأرضعيه حتى تَفطميه. فلما فطمته جاءت بالصبي في يدهِ كسرة خبز». آنذاك فقط أقام عليها الحد، ونهى خالد بن الولي عن سبها، وشهد لها بقبول توبتها: «لا تسبها؛ فوالذي نفسي بيده لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له. فأمر بها فَصَلّى عليها ودُفِنَت»[68]. بل ويبكي بكاء مريراً لمشهد احتضار طفل: «فلما دخلنا ناولوا رسول الله ﷺ الصبي ونفسه تُقلقل (. . .) فبكى رسول الله ﷺ فقال سعد بن عبادة: أتبكي؟ فقال إنما يرحم الله من عباده الرحماء»[69].

ويَرْفُقُ بطفل أن يزعجه في لَعبه، حتى ولو كان ملعبه ظهرَ رسول الله ﷺ! «قال الناس يا رسول الله: إنك سجدت بين ظهراني صلاتك سجدة أَطَلْتَها حتى ظننا أنه قد حدث أمر أو أنه يُوحى إليك. قال: «كل ذلك لم يكن، ولكن ابني ارتحلني فكرهت أن أُعْجِلَه حتى يقضي حاجته»[70]. سواء أكان الطفل ذكراً أو أنثى، فلا تمييز في الرحمة بينهما، كما يفعل أهل الجاهلية

(67) الدارمي بسند مرسل حسن.

(68) مسلم، أبو داود، الدارمي بسند حسن.

(69) مسلم، النسائي، أبو داود وأحمد.

(70) النسائي بسند صحيح.

القديمة والحديثة: «عن أبي قتادة أن رسول الله ﷺ خرج يصلي وقد حمل على عنقه أُمَامَة بنت زينب إذا ركع وضعها وإذا قام حملها»[71].

ت ـ وها هي رحمته ﷺ تجاوز الطائعينَ من الكبارِ والأبرياءَ إلى المذنبين: يتجاوز عن الحد في الفاحشة القبيحة لأن الفاعل معاق! «أُتِي بامرأة قد زنت. فقال: ممن؟ قالت: من المُقْعَد الذي في حائط سعد. فأرسل إليه فَأُتِي به محمولاً فَوُضِع بين يديه، فاعترف. فدعا رسول الله ﷺ بإثكالٍ (عذقُ النخلة) فضربه ورَحِمَه لِزَمَانَتِه وخفف عنه»[72].

بل إنه ليحول جزاءَ الذنب من العقوبة إلى المساعدة الاجتماعية لأن الفاعل مُعْدِم! بل يضاحكه: «. . . إذ جاءه رجل، فقال يا رسول الله هلكت. قال: ما لك؟ قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ هل تجد رقبة تعتقها؟ قال: لا. فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال لا فقال تجد إطعام ستين مسكيناً؟ قال: لا. فمكث النبي ﷺ فبينما نحن على ذلك أُتي النبي ﷺ بِعَرْق فيها تمر (. . .) قال: أين السائل؟ فقال أنا قال: خذها فتصدق بها. فقال الرجل: أعلى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابَتيها (. . .) أهلُ بيت أفقرُ من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: أطْعِمْهُ أهلك»[73].

ث ـ بل إن رحمته تُجاوز المؤمنين طائعين وعصاةً، إلى غير المسلمين. تجوع قريش سنة ممحلة في عز صراعها مع الرسول ﷺ، فيرسل إليها طعاماً يكفي فقراءها. ويؤذيه أهل الطائف حين لجأ إليهم عام الحزن شر أذية، فينزل جبريل بالأمر «السلام يقرئك السلام ويقول لك: إن شئت أطبقت عليهم الأخشبين». فيجيب، كلا فإني أرجو الله أن يُخرج من أصلابهم من يوحده!». يوصي عند موته بالذمي خيراً، ويشدد النكير على مُؤْذيه «من آذى لي ذمياً فقد

(71) الدارمي بسند صحيح.

(72) النسائي بسند صحيح.

(73) مسلم، الترمذي، أبو داود، ابن ماجة وأحمد.

برئَتْ منه ذمةُ الله ورسولِه». ينكر قتل الصبيان والنساء، حتى ولو كان الرجال من ذويهم حاملين السلاح مقبلين على استئصال خضراء المسلمين: «حدثني نافع أن عبد الله أخبره أن امرأة وُجدت في بعض مغازي رسول الله ﷺ مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان[74].

ج – وها هي رحمته ﷺ، بعد أن شملت الناس جميعاً، تُجاوزهم إلى الحيوان: يمسح على جمل مظلوم جاء يشكو له: «فدخل يوماً حائطاً من حيطان الأنصار فإذا جمل قد أتاه (. . .) فلما رأى النبيَّ ﷺ حن وذرفت عيناه. فمسح رسول الله ﷺ سراته وذفراه فسكن. فقال: من صاحب هذا الجمل؟ فجاء فتىً مِنَ الأنصار فقال: هو لي يا رسول الله. فقال: «أما تتقي الله في هذه البهيمة التي مَلَّكَكَهَا الله؟ إنه شكا إلي أنك تجيعه وتُدَئِبه»[75]. ويعتبر نحر ناقة، رغم أنه مباح شرعاً، معصية! لأنه جاء في سياق نكران الجميل: «فقد أُسِرَتْ امرأة من الأنصار وأصيبت العضباء (. . .) فانفلتت ذات ليلة من الوثاق فأتت الإبل (. . .) وناقةٌ مُنَوَّقَة فقعدت في عجزها ثم زجرتها فانطلقت (. . .) ونذرت لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها فلما قدمت المدينة رآها الناس (. . .) فذكروا ذلك له فقال: سبحان الله بئسما جَزَتْها. نذرتْ لله إن نجاها الله عليها لتنحرنها. لا وفاء لنذر في معصية»[76]. ويأمر برد بيض طائر فزع لذلك: «عن عبد الرحمان بن عبد الله عن أبيه قال: نزل رسول الله ﷺ منزلاً فانطلق إنسان إلى غيضة فأخرج منها بيض حُمَرة فجاءت الحُمَرة تَرِفُّ على رأس رسول الله ورؤوس أصحابه فقال أيكم فجع هذه؟ فقال رجل من القوم: أنا أصبت لها بيضاً. قال رسول الله ﷺ أردده (. . .) رحمةً لها[77].

هذه رحمة مهداة، يدعو لها صاحبها، يُعرف بها ويمارسها، ينطق عنها وينطلق منها. ثم لا يكتفي بذلك، بل يدعو لها ويُعَلِّمها: عن أبي هريرة قال: قام

---

(74) أحمد بسند صحيح.

(75) مسلم، أبو داود، ابن ماجة والدارمي بسند صحيح.

(76) النسائي، أحمد والدارمي.

(77) أحمد بسند صحيح.

أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس. فقال لهم رسول الله ﷺ: دعوه، فأهريقوا على بوله ماء أو ذنوباً من ماء، فإنما بُعثتم مُيَسِّرين ولم تُبعَثُوا مُعَسِّرين[78].

لقد شهد له بهذه الرحمة خالقُه الذي صنعه على عينه ورباه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[79] ورَحِمَهُ بهذه الرحمة، وقاسَمه أسمين عظيمين من أسمائه الحسنى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[80]. لقد كان الرسول ﷺ رحيماً حتى أشفق رب العزة عليه من إهلاك نفسه رحمةً بالناس خوفاً عليهم من الكفر والعذاب: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[81]، ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[82].

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

(78) البخاري، الترمذي، النسائي، أبو الداود وابن ماجة بسند صحيح.

(79) سورة القلم، الآية: 4.

(80) سورة التوبة، الآية: 128.

(81) سورة فاطر، الآية: 8.

(82) سورة الشعراء، الآية: 3.



أ.د. محمّد فتح الله الزّيادي
كليّة الدعوة الإسلاميّة



تمهيد:

يبدو لي من خلال ما وقع تحت يدي من المراجع والمقالات التي كتبت حول الموضوع أن المكتبة العربية ـ خاصة ـ متخمة بمادة متنوعة عن حقوق الإنسان في الإسلام، وكلها تحاول أن تبرهن ـ بصورة أو بأخرى ـ على أن الإسلام سبق غيره من الأديان والمذاهب المختلفة في التأكيد على حقوق الإنسان وإعطائها الأهمية المناسبة في التشريعات الإسلامية، ولذا فلا مناص من الاعتراف بأنه لا سبيل إلى جديد في هذا الموضوع؛ إذ تكفلت الدراسات السابقة ببيان ما احتواه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من نصوص تؤكد فرضية القول بسبق الإسلام للكثير من المواثيق والأعراف الدولية المعلنة في

مجال حقوق الإنسان، كما أن هذه الدراسات تكفلت أيضاً ببيان جهود العلماء القدماء والمحدثين في التنظير لهذه الحقوق بصورة تجعلها جهداً أولياً سبق وفاق الكثير من جهود الغربيين المعاصرة في هذا المجال.

على الرغم من أن ورقتي هذه ستسير في نفس الاتجاه الذي سارت عليه الأبحاث السابقة في إظهار سبق وفضل الإسلام شريعة ورسالة وفضل العلماء المسلمين تحليلاً وتنظيراً لحقوق الإنسان مع اختلاف ـ ولو قليلاً ـ في المنهج إلا أنني مضطر لأن أبدأ هذه الورقة بالملاحظات التالية:

أولاً: هل مسألة حقوق الإنسان من الأمور الدينية التي تنطلق من أرضية عقدية تكسبها صفة القداسة لتكون بعد ذلك من صميم الدين الذي لا يمكن الاستهانة به، أم أنها أمر فطري طبيعي لا علاقة له بالدين إذ أنه يتعلق بالإنسان من حيث كونه بشراً بغض النظر عن العرق واللون والدين وأية قيود أخرى محتملة، إن هذا التساؤل ضروري جداً عند البحث في قضية حقوق الإنسان في الإسلام، ذلك أن الإقرار بأن هذا الأمر ذو طبيعة دينية يقتضي البحث عنه في إطار الأديان والشرائع الأخرى كالمسيحية واليهودية وهو ما لم أعثر عليه شخصياً؛ خاصة بالمقارنة مع ما كتب عن الموضوع في إطار الفكر الإسلامي، فالفكر الغربي تعامل مع هذه القضية في إطار معالجة التطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ألمت بالمجتمع الغربي خلال فترات التاريخ المختلفة، ولم ينظر إليها قط على أنها مسألة ذات علاقة بالدين، وليس أدل على ذلك «من أن الكنيسة المسيحية كانت حتى عهد البابا يوحنا 23 في القرن الماضي تدين فكرة حقوق الإنسان وتصفها بالعلمانية، وتلصق بها كثيراً من الصفات السلبية. ولم تجد حقوق الإنسان طريقاً إلى الفاتيكان إلا في 11 إبريل عام 1963 عندما أصدر الفاتيكان المنشور البابوي باسم السلام في الأرض»[1].

وهذا الأمر يقودنا حتماً إلى السؤال المهم الذي تحتويه الملاحظة الثانية.

---

(1) د. مراد هوفمان/ الإسلام في الألفية الثالثة/ مكتبة الشروق/ ص92.

ثانياً: ما هي مرجعية المناداة بحقوق الإنسان، أي ما هو منطلق الإعلانات والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان؟ أهي مرجعية تعود إلى الإنسان ذاته بغض النظر عن الظروف التي تحيط به، وفي هذا الإطار نقول إذا كان ذلك صحيحاً فلماذا التركيز على الحقوق دون بيان الواجبات؟ هل من المعقول أن نتحدث عن الحقوق دون أن نذكر الواجبات؟ وهل يمكن أن تنفصل الأولى عن الثانية؟ إننا إذا أهملنا الحديث عن الواجبات فإننا سنترك الإنسان ذاته يعيث في الأرض فساداً يدمر حقوقه وحقوق الآخرين دون مراعاة لأي قيود اجتماعية أو عقدية أو سياسية، والأمر واضح تماماً فيما يقوم به الإنسان المعاصر من أبحاث علمية تؤدي إلى تدمير الكون وفناء الإنسان الذي نطالب بحقوقه وندبج الإعلانات والمواثيق لتأكيدها.

إن هذه النقطة بالذات تضعنا في مفترق طرق بين نظرة الإسلام للإنسان ونظرة المجتمعات غير الإسلامية له، فالإسلام اهتم بالإنسان مخلوقاً كرمه الله على سائر المخلوقات، وأسند له وظيفة من أشرف الوظائف بل هي أعظمها ألا وهي الخلافة في الأرض، هذه الخلافة التي تقتضي أن عليه واجبات يؤديها وله حقوق لا تتحقق الخلافة إلا بها، وهذه في مقابل تلك وكل خلل في واحدة ينال الثانية بنفس القدر، وهكذا يسير الإنسان في تناغم بين حقوقه وواجباته دون أن يكون بحاجة إلى أعراف أو قوانين وضعية تنظم حياته.

ثالثاً: السؤال الأكثر إلحاحاً هو: إذا كانت الأديان ـ وفي مقدمتها الإسلام ـ قد تكفلت ببيان حقوق الإنسان وواجباته فلماذا هذه المواثيق والإعلانات المختلفة التي تنادي بحقوق الإنسان؟ ما الذي يحرك هذه القضية ويجعلها في تصاعد مستمر على كافة المستويات الثقافية والسياسية والاجتماعية؟ ليس هناك مبرر معقول لهذا إلا وجود شعور قوي وقديم بأن الإنسان قد عانى ظلماً قوياً من أطراف اجتماعية مختلفة حرمته من التمتع بحقوقه؛ وبالتالي حرمته من أداء وظيفته على هذه الأرض، ولسنا نعدم شواهد لهذا الظلم في المجتمعات كلها إسلامية أو غير إسلامية، إذاً خلفية البحث في حقوق الإنسان ليست كامنة في الاهتمام بالإنسان ذاته ـ كما هو الحال في الإسلام ـ وإنما هي في انحراف في

مسيرة البشرية في التعامل مع الإنسان أدى إلى أن تنتهك حقوقه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً بصورة لم يعد معها قادراً على أداء وظائفه؛ بل أصبح في كثير من الأحيان عاجزاً حتى عن المطالبة بحقوقه الطبيعية التي أكدت عليها جميع الأديان السماوية.

ولعل عالمنا العربي والإسلامي قد ناله نصيب وافر من هذه الانتهاكات لحقوق الإنسان بفعل عوامل مختلفة أهمها:

أ - ضعف الوازع الديني عند شرائح مختلفة في المجتمع الإسلامي.

ب - تخلف المستوى الثقافي لهذه المجتمعات بفعل ما خلفه الاستعمار من موروثات كان لها الأثر الكبير في تشكيل هذه المجتمعات وتطورها.

ج - انعدام الاستقرار السياسي في المجتمعات الإسلامية بفعل الصراع المستمر والمدمر على السلطة والذي كان الإنسان المسلم الهدف الأول له.

لقد وجد الإعلام الغربي في هذا الواقع الإسلامي مرتعاً خصباً للقول بانعدام حقوق الإنسان في العالم الإسلامي ومن ثم ضرورة التدخل في هذه المجتمعات لصالح تأكيد حقوق الإنسان لتتحول القضية بعدها من مسألة إنسانية في ظاهرها إلى مسألة سياسية تستهدف إبقاء هذه المجتمعات تحت ضغط الحكومات الغربية واتهاماتها المستمرة، يقول عالم الإنثربولوجيا الكيني علي المزروعي: «يوجه دائماً النقد للمسلمين، لأنهم لم يقوموا بأفضل الإنجازات، لكن نادراً ما يسجل لهم أحد أنهم منعوا حدوث الأفظع في بلادهم. فلن تجد عندهم أبداً القتل المنظم للشعوب كما حدث في أمريكا الشمالية والجنوبية وأستراليا، ولن تجد ما يشبه الرعب والإرهاب الستاليني، واقتلاع ملايين البشر من جذورهم تحت مسمى الخطة الجنسية، كما أن المسلمين لا يتحملون مسؤولية وجود نماذج للتفرقة العنصرية كالتي شهدتها جنوب أفريقيا من قبل الهولنديين بمباركة وموافقة كنيستهم الإصلاحية. ولا تجد شبيهاً أبداً للعنصرية اليابانية العنيفة التي شهدتها آسيا قبل عام 1945، ولا الثقافة العنصرية التي

مارسها البيض ضد الزنوج في الجنوب الأمريكي بما تضمنه من قتل وإبادة وعنف وشنق دون محاكمة»[2].

هذا المشهد ـ غير العلمي ـ لموضوع حقوق الإنسان يحيلنا إلى سؤال مهم وهو: هل موضوع حقوق الإنسان وما أثير حوله من قضايا فكرية وسياسية مختلفة يقع ضمن إطار المنظومة الغربية ومنهجية تعاملها مع العالم الشرقي؟ أم أنه إدراك حقيقي من العالم بضرورة أن يرتفع الوعي العالمي إلى المستوى الذي يمكنه من فتح المجال أمام الإنسان أن يعيش بحرية كما أراد الله أن يكون؟، وإذا كان ذلك كذلك فهل يمكن الوصول إلى هذا الوعي دون الإشارة إلى ما يعانيه الإنسان في المجتمع الغربي من انتهاكات فاضحة لحقوقه خاصة إذا كان ينتمي لأقلية عرقية أو دينية.

إن معالجة مثل هذه الأسئلة وتحليلها بصورة علمية كفيل بأن يطلعنا على حقيقة الخلفية الفكرية للمناداة بحقوق الإنسان في العالم المعاصر ومدى ما تختزنه هذه الخلفية من تصورات قد لا تمت إلى احترام الإنسان بأي صلة؛ بل قد تؤدي نتائجها إلى مزيد من الانتهاكات المدمرة لحقوقه، كما أن معالجة هذه الأسئلة أيضاً كفيلة بأن تظهر لنا عظمة الإسلام في احترام الإنسان وتأكيد حقوقه بصورة حقيقية لا تكمن خلفها أي بواعث أخرى سوى كرامة الإنسان وعظمة دوره في إعمار الحياة على هذه الأرض.

الإطار النظري لحقوق الإنسان في الإسلام:

لا يختلف اثنان في أن آيات القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ الصحيحة هي الإطار النظري لحقوق الإنسان في الإسلام؛ إذ هي الدين المعبر عن الشرعة الصحيحة التي أرادها الله للإنسان، وهي تنطلق من احترام الإنسان ذاته دون نظر إلى ظروف ألمت به؛ فالقرآن أعطى للإنسان تكريماً يفوق التصور ذلك أن الله اختاره ليكون خليفة في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ

(2) د. مراد هوفمان/ الإسلام في الألفية الثالثة/ مكتبة الشروق/ ص94.

خَلِيفَةً﴾[3] وعلى الرغم من اعتراض الملائكة على إسناد هذا الدور الخطير إلى الإنسان ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ﴾ فإن الله سبحانه وتعالى أكد هذا الدور وضرورته لاستمرار الحياة حيث قال ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، ولعل مقتضيات الخلافة قد اقتضت أن ينال الإنسان تكريماً آخر تمثل في أمر الملائكة بالسجود للإنسان حيث قال: ﴿إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ * فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[4] وتعضد هذا التكريم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[5].

هذه النظرة الإلهية للإنسان وهذه المهمة العظيمة التي أسندت إليه رتبت أن ينال الإنسان كل ما يسندها ويقوي من شأنها لكي تتأكد واقعاً علمياً على الأرض ولذلك يقول الله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾[6] ويقول ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ﴾[7] فالتكريم الإلهي إذاً تعضد بتسخير الكون كله له ليتحقق الإعمار الذي أراده الله للحياة البشرية، وهذا يقتضي أن يوجد الإنسان منظومة من القواعد التي تحقق الاحترام الدائم لكافة أفراد الجنس البشري دون تدخل عوامل خارجية في ذلك، إذ التكريم والاحترام فطري وطبيعي لا يسلبه من الإنسان إلا طغيانه وتمرده على شرعة الله حين ينسى دوره في هذه الأرض ويتحول إلى حيوان يهدد الآخرين ويسلبهم ما منحهم الله من التكريم والاحترام، وهذا يقودنا بالطبع إلى أن نقرر أن حقوق الإنسان في الإسلام أصيلة في خلقته وأن البحث فيها لا يكون إلا في إطار ما يوجده الإنسان من عوائق تهدد هذه الحقوق وتحاول أن تسلبها منه بدوافع مختلفة، فالحرية صفة فطرية لدى الإنسان لا تتحقق له الحياة دونها وهي مصدر كل تقدم وازدهار

---

(3) سورة البقرة، الآية: 30.

(4) سورة ص، الآيتان: 71 و72.

(5) سورة الإسراء، الآية: 70.

(6) سورة التين، الآية: 4.

(7) سورة الجاثية، الآية: 13.

للحياة البشرية، ولا تسقط هذه الصفة إلا حين يتنكر الإنسان لحريات الآخرين ويعتدى عليها وبذلك يقع الخلل في الحياة البشرية، ولعل التاريخ يخبرنا بأن أكثر المجتمعات تمتعاً بالحرية هي أكثرها تقدماً ورقياً حضارياً، وكلما انتكست الحرية في مجتمع تردت الحياة فيه وصارت أقرب إلى الحيوانية منها إلى البشرية. . . . .

وهكذا يصدق هذا القول على بقية منظومة الصفات البشرية الأخرى كالعدل والمساواة وحق الملكية والعمل وحق التدين إلخ. . .

بهذه الرؤية تكتسب حقوق الإنسان في الإسلام بعداً إنسانياً يرتقي فوق الفوارق التي يصنعها بعض البشر، كما أنها تكتسب صفة القداسة باعتبارها عطاء إلهياً يفوق أي عطاء من سلطة دنيوية مهما علا شأنها ولذلك فإن المساس بهذه الحقوق أو انتهاكها يعتبر انتهاكاً لحرمة الدين ومساساً بشرع الله وهو أرقى درجات الاعتراف بهذه الحقوق؛ مما يؤكد أن الإسلام هو دين حقوق الإنسان وأنه سبق كل تصور بشري تضمنته الإعلانات والمواثيق الدولية الشرقية منها والغربية.

وعلى هدى آيات القرآن الكريم جاءت السنة النبوية لتعضد اتجاه فطرية حقوق الإنسان في الإسلام ولتؤكد على قدسيتها وضرورة احترامها، يقول الرسول ﷺ وهو يخطب في حجة الوداع: «**أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى: ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب**»[8]. ويقول الرسول ﷺ: «**من ظلم معاهداً أو انتقصه حقاً أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس منه فأنا حجيجه يوم القيامة**»[9] ويقول

(8) رواه ابن هشام/ كنز العمال (1/ 66، 2/ 22). .

(9) ورد هذا الحديث عند القرطبي في تفسيره بهذا اللفظ: «ومن ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ شيئاً منه بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة» مروياً عن أبي داود عن صفوان بن سليم (ج8 ص115) ـ دار الكتاب العربي. وورد في كشف الخفاء ومزيل الإلباس =

الرسول ﷺ: «**لا يقف أحدكم موقفاً يضرب فيه رجل ظلماً، فإن اللعنة تنزل على من حضره حين لم يدفعوا عنه**»[10] وهذا الهدى النبوي الرفيع يشير بوضوح إلى أن معاملة الإنسان المسلم لأخيه الإنسان يجب أن تكون متجهة لذاته كبشر ذي إرادة واختيار حتى ولو قاده اختياره ليكون غير مسلم بمعنى أن حقوق الإنسان التي ينادي بها الإسلام لا تخص المسلمين فقط وإنما هي معاملة عامة لكل البشر، وفي هذا الإطار يرد في الحديث الذي رواه البخاري عن جابر قال: «مرت بنا جنازة فقام النبي ﷺ وقمنا.. فقلنا: يا رسول الله إنها جنازة يهودي؟ قال أليست نفساً؟».

وهكذا يتضح لنا أن الإسلام من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يتميز بشمولية النظرة إلى الإنسان حيث تشير النصوص إلى حقوقه في مختلف مظاهرها؛ ابتداء من حقه في الحياة وتحريم الاعتداء عليه وحرمانه من هذا الحق ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[11] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[12] ثم حقه في الحياة الحرة الكريمة التي يكون فيها هو المالك لزمام أمره ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا * ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[13] ثم حقه في التدين: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[14]

= للعجلوني مروياً عن أبي داود أيضاً بلفظ: «من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا خصمه يوم القيامة» دار إحياء التراث العربي – بيروت ج2 ص218. رقم الحديث 2341.

(10) رواه الطبراني.

(11) سورة الأنعام، الآية: 151.

(12) سورة النساء، الآية: 93.

(13) سورة الإسراء، الآيتان: 13 و14.

(14) سورة الكهف، الآية: 29.

﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[15] ﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ*إِلَّا مَن تَوَلَّىٰ وَكَفَرَ﴾[16] . . . الخ، هذه الحقوق التي امتلأت بها الكتب والأبحاث التي تناولت هذا الموضوع والتي لم تترك مجالاً لمزيد في تفصيل حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والعقدية، ومن هنا وجب علينا فقط التذكير بأن الإطار النظري لحقوق الإنسان في الإسلام متكامل شمل جميع احتياجات الإنسان وما يحقق له السعادة الأخروية أيضاً، كما أن منطلقات الإسلام في تقرير حقوق الإنسان ثابتة لا تتأثر بتغير الزمان والمكان؛ فالإنسان له حقوقه تستمر الحياة حين المحافظة عليها وتنتكس الحياة بانتهاكها والاستخفاف بها.

حقوق الإنسان في واقع الحياة الإسلامية:

إذا كان الإسلام كما سبق قد قدم تصوراً كاملاً لحقوق الإنسان يفوق في منطلقاته ومستهدفاته المواثيق والإعلانات الدولية والإقليمية فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما مدى انعكاس هذا التصور في حياة المسلمين؟ وهل يعبر تاريخ المسلمين عن اقتراب حقيقي من هذا التصور؟ وعلى الرغم من أهمية هذا السؤال وضرورته إلا أنه يجب أن يلاحظ عليه ما يلي:

أولاً: الحكم على الإسلام من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية لا من سلوكيات المسلمين وتصرفاتهم وهذه هي المغالطة الكبرى التي يحاول الكتاب الغربيون والعلمانيون تمريرها حين الحديث عن الإسلام بقصد أو بدونه وهو الأمر الذي رتب سوء فهم لكثيرٍ من القضايا الإسلامية في الفكر المعاصر، ولذا فنحن نقول بوضوح إننا حين نتحدث عن حقوق الإنسان في الإسلام فإننا نتحدث عن الفكرة ولا نتحدث عن تطبيقاتها التي قد تقترب أو تبتعد بحسب التزام الإنسان أو عدم التزامه فهي قضية خاضعة لقوة العقيدة وضعفها.

ثانياً: إن هذا السؤال يجب أن يطرح بقوة في ميدان الفكر الغربي الذي

---

(15) سورة البقرة، الآية: 256.

(16) سورة الغاشية، الآيتان: 22 و23.

يشهد تنظيراً متعدد الاتجاهات لحقوق الإنسان، ويحاول منظروه ومفكروه أن يؤكدوا أن العالم الغربي هو عالم حقوق الإنسان، فهل ما احتوته إعلانات حقوق الإنسان غربية المنشأ تجد صداها في الحياة الغربية أم أن هناك صوراً كثيرة من التطبيقات الغربية تعبر عن عمق الهوة بين النظرية والتطبيق.

في كل الأحوال يجب أن نعترف بأن التاريخ الإسلامي قد شهد نماذج مشرقة في احترام حقوق الإنسان وشهد في ذات الوقت نماذج سيئة لا تعبر عن الإسلام ولا تقترب منه، فمن الأول نذكر مقالة الرسول ﷺ الشهيرة لأبي ذر حين عيّر بلالاً بأمه حيث قال رسول الله ﷺ «**إنك امرؤ فيك جاهلية**». ونذكر الوثيقة الحقوقية الكبرى التي وضعها رسول الله ﷺ وعرفت بالصحيفة أو دستور المدينة، ونذكر وصايا الخليفة أبي بكر الصديق إلى أمراء الجيوش، ونذكر الصور التي رسمتها عدالة العمرين، كما نذكر حق التعبير وحرية الرأي في تخطئة امرأة لرأي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وقبوله لذلك والانصياع له، ونذكر قولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا» .. الخ، ذلك من صور السلوك الإسلامي الحقيقي الذي سطره الرسول ﷺ وصحابته الذين كانوا قرآنا يمشي على الأرض.

وفي الوقت الذي نفتخر فيه بهذه الصور العظيمة التي تظهر حقيقة الإسلام في احترام الإنسان وأحقيته في التمتع بحقوقه، فإننا لا نستطيع أن ننكر صوراً تاريخية كانت غاية في انتهاك حقوق الإنسان، منها على سبيل المثال اغتصاب حقوق الإنسان السياسية في صور البيعة القسرية التي شهدتها بعض العصور، وانتهاك حقوق الإنسان الفكرية في عدد من الحوادث التي ألجمت بعض الأفواه عن أن تفكر وتعبر بحرية والتي منها خلافات الرأي حول مسألة خلق القرآن، وكذلك تغييب حقوق الإنسان في المجال الاجتماعي كما هو الحال في بعض التفسيرات المتعلقة بوظيفة المرأة في المجتمع الإسلامي.. الخ ذلك من الصور السلبية التي لا تعبر على الإطلاق عن حقيقة الإسلام ولا تقترب منه، يضاف إلى ذلك ما تعانيه دول العالم الإسلامي المعاصر من ترد لحقوق الإنسان في مختلف

المجالات السياسية والاجتماعية والفكرية مما جعل العالم الغربي يضع العالم الإسلامي مثلاً على انتهاكات حقوق الإنسان.

وأياً كان واقع الحياة في المجتمع الإسلامي الماضي والحاضر قريباً من التصور القرآني أو بعيداً عنه. فإن ذلك لا يغير من حقيقة هذا التصور ودعوته إلى أن يكون الإنسان هو محور الحياة وأن سائر المخلوقات الأخرى قد سخرت له ليعيش بكامل حقوقه ويؤدي جميع واجباته، هذا التصور الذي يجعل من مسألة حقوق الإنسان عطية من عند الله يجب على المؤمنين المحافظة عليها مرضاة لربهم، وهذا ما يوفر لها مصداقية وثباتاً أكثر من كونها عطية من سلطان أو حاكم أو هيئة، أو كونها عطية من إعلان أو ميثاق تصدره منظمات أو دول ثم تعدله متى شاءت وتتقاعس عن تطبيقه أحياناً.

حقوق الإنسان ومجمع الفقه الإسلامي:

عودة إلى ما بدأت به هذه الورقة من أن الكتابات في موضوع حقوق الإنسان في الإسلام تفوق الحصر، وأن البحث في هذا الموضوع ما لم يكن متجهاً إلى معالجة إشكالية العجز الغربي عن فهم الفكر الإسلامي خاصة في هذه القضية فلن يؤدي هذا البحث إلى جديد، ومن هنا أتساءل عن جدوى أن يتضمن جدول أعمال مجمع الفقه الإسلامي في أكثر من دورة مسألة حقوق الإنسان في الإسلام، هل هو زيادة التأكيد على أن الإسلام كان له السبق في إقرار حقوق الإنسان وفرض احترامها وهو الأمر الذي أعتقد أنه أخذ نصيباً وافراً من البرهنة العلمية في معظم الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع، غير أن هذا في تصوري لا يقدم ولا يؤخر في مسألة تعاطي العالم الآخر ـ وخاصة الغربي ـ مع هذه القضية وتطبيقاتها المعاصرة في العالم الإسلامي على صعيديها النظري والعملي.

أم أن المجمع أراد أن يوحي إلى الباحثين بأن هناك كثيراً من القضايا المعاصرة ذات الصلة بحقوق الإنسان تنتظر معالجاتهم الفقهية بروح جديدة ومنهجية معاصرة تلتزم بالثوابت: كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

إنني أعتقد أن هناك عدداً من القضايا المهمة في حياة المسلمين تهدد مسألة حقوق الإنسان في الإسلام وتفتح المجال أمام مزيد من الانتقادات الغربية والعالمية للعالم الإسلامي في هذا الميدان، كما أنها تؤدي بالطبع إلى مزيد من العراقيل أمام تقديم الإسلام إلى العالم ووضعه في الصورة الصحيحة التي تؤدي إلى احترامه عالمياً وزيادة الإقبال عليه ديناً عالمياً صالحاً لحل كل مشكلات الحياة المعاصرة والمستقبلة كما صلح لحل مشكلات الماضي وصنع حضارة لا زالت تضع بصماتها القوية على جدار الحضارة الإنسانية.

في مقدمة هذه القضايا تأتي مسألة تعامل المسلمين مع المرأة من منطلق شرعي: حريتها في مقابل حرية الرجل ـ وضعيتها ووظيفتها في الحياة المعاصرة ـ ميراثها.. الخ. ففي هذه القضية نتفق جميعاً أننا لسنا نواجه إشكالية النص وإنما نواجه إشكالية الفهم ومن ثم التطبيق، فإذا كنا نبيح للمرأة أن تقود الدولة بكاملها في بلد إسلامي ونمنعها أن تشارك في أي سلم سياسي في بلد آخر، وإذا كنا نبيح للمرأة أن تتقلب في الوظائف الإدارية في بلد ونمنعها من ممارسة بعض المهام في بلد آخر، وهكذا في اللباس وحرية الرأي والتعبير الخ، إذا كنا كذلك داخل عالمنا الإسلامي فكيف يمكن أن نقنع العالم الآخر بسبق الإسلام في قضية حقوق الإنسان وفي مقدمتها حقوق المرأة.

ونمر أيضاً على ذكر حق الإنسان في حرية التدين وعلاقة ذلك بحد الردة وأحكامه في الشريعة الإسلامية، هل نستطيع أن نعالج الموضوع بخطاب شرعي قوي يضع الحد في إطاره الحقيقي ويبعده عن سطحية بعض المفكرين الذين أدت كتاباتهم إلى أن يقف هذا الحد في مواجهة صريحة مع آيات حرية العقيدة في القرآن.

لا أريد الاسترسال في ذكر هذه القضايا التي تُتَّخَذُ وسيلة للهجوم على الإسلام والمسلمين وتعطي لأعداء الإسلام مبرراً للقول بانتهاكه لحقوق الإنسان، وإنما أريد أن أشير إلى أن مجمع الفقه الإسلامي بإمكانه أن يقوم بدور كبير وضروري في هذا المجال وذلك بالتركيز على مثل هذه القضايا لإظهار

مستهدفات الشريعة ومقاصدها في معالجة هذه المسائل وكذلك تحريرها من كثيرٍ من الخلافات التي لا طائل من ورائها.

أسأل الله سبحانه وتعالى أن يعيننا على فهم دينه وأن يمكننا من تقديمه إلى هذا العالم المضطرب بصورة يقتنع فيها العالم بأن الإسلام هو الأصلح لحل جميع مشكلاته الحياتية..

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المراجع

1 ـ **حقوق الإنسان**، د. أحمد ظاهر.

2 ـ **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية**، د. فيصل شطناوي.

3 ـ **حقوق الإنسان والقانون الدولي الإنساني**، د. فيصل شطناوي.

4 ـ **الحق قديم.. وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية**، د. غانم جواد.

5 ـ **حقوق الإنسان بين الفلسفة والأديان**، حسن الباش.

6 ـ **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، محمد الغزالي.

7 ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، د. محمد الزحيلي.

8 ـ **حقوق الإنسان في الإسلام**، د. علي عبد الواحد وافي.

9 ـ **الإسلام وحقوق الإنسان**، د. القطب محمد القطب طبلية.

10 ـ **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، د. عبد السلام الترمانيني.

11 ـ **الإسلام في الألفية الثالثة ديانة في صعود**، د. مراد هوفمان.



زبير محمّد
طالب/بكليّة الدعوة الإسلاميّة

مقدمـة:

إن العالم اليوم يعيش في عصر التناقضات، والصراعات الفكرية، والعلمانية والعولمة، والجدل حول قدرة الدين على تنظيم الحياة تنظيماً يتناسب مع ما حققه الإنسان من تطور، وما طرأ على حياته من تعقيد. والواقع أن الدين الذي يكون كل تركيزه على الحياة الروحية، ولا يحمل أي مشروع حضاري، ليس من الممكن أن يقدر على تنظيم الحياة تنظيماً يحقق مصالح العباد على أكمل وجه. والإسلام يختلف اختلافاً جذرياً عن الأديان التي يكون هذا شأنها؛ إذ جمع في توازن معجز، ووسطية عادلة، وعدالة صادقة، بين حاجة الروح

والجسد، وبين السعي للآخرة وابتغاء فضل الله في الدنيا، وبين حق الفرد وحق الجماعة، ونظم بتشريعه المرن الحكيم، جميع جوانب حياة الإنسان على أكمل وجه، ساعياً إلى تحقيق مصالحه الدنيوية والأخروية.

ولكن كثيراً من علماء الغرب والمتغربين من المسملين جهلوا حقيقة الشريعة الإسلامية، فرموها بالجمود والعقم، وعدم القدرة على مواكبة التطور، وحل مشاكل عصر نضجت فيه العقول، فصاغت قوانين محكمة، جاهلين أو متجاهلين أن الشريعة الإسلامية كان لها الدور الرائد في هذه النهضة القانونية، وأنها شاملة مرنة تصلح لأن تطبق في كل مكان وزمان، وأن الشريعة الإسلامية أثرت في كثير من تلك القوانين الغربية التي يفتخرون بها، ولا تزال في أمس الحاجة إلى النهل من معينها؛ إذ أن كثيراً من المبادئ والقواعد التي يحلم بها القانونيون اليوم لم يتحقق وقد وجدت في الشريعة الإسلامية منذ قرون عديدة.

إن هذا البحث يتناول تأثير الفقه المالكي في القانون المدني الفرنسي، من الناحية التاريخية ومن خلال بعض النصوص، ويهدف بذلك إلى البرهنة على رقي شريعة الإسلام، ومرونتها، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وافتقار البشر إليها؛ لتحقيق مصالحهم الدنيوية.

وسأتناول تأثير الفقه المالكي في القانون المدني الفرنسي من الناحية التاريخية مبيناً الطرق التي تم بواسطتها، ثم أتبع ذلك بنماذج يتبين فيها هذا التأثير، وأتطرق في النهاية، بإيجاز شديد، إلى موقف الغربيين من تأثير الفقه المالكي في قوانينهم. والله أسأل أن يجعل هذا العمل المتواضع خالصاً لوجهه الكريم، وأن يوفقني فيه ويسدد خطاي إنه حسبي ونعم الوكيل.

أولاً ـ تأثير الفقه المالكي على القانون المدني الفرنسي من الناحية التاريخية:

إن إثبات تأثر القانون المدني الفرنسي بالفقه المالكي يتوقف على وجود علاقة تاريخية، واحتكاك فعلي يسمح بالتأثر والأخذ؛ لذلك لا بد من الحديث

عن الطرق التي تمَّ بها التأثر، قبل الخوض في إيراد نماذج تظهر فيها ملامحه. وتتمثل تلك الطرق فيما كان من احتكاك بين الأوروبيين والمسلمين في الأندلس وصقلية، وفي ترجمة بعض كتب الفقه المالكي قبل وضع القانون المدني الفرنسي.

1 ـ طريق الأندلس:

من أهم الطرق التي انتقل بها الفقه المالكي إلى القانون الفرنسي: الأندلس التي فتحها المسلمون عام 92هـ، ومكثوا فيها ثمانية قرون، وكان من بين المناطق التي استولوا عليها وأقاموا عليها الدولة الإسلامية مدينة (ناربون) في جنوب فرنسا، التي كانت من مملكة الغوط الغربيين، والمنطقة المحيطة بها[1] كـ «ليون» (Lyon)، و«للوار» (Laloire)، و«بواتيه» (poitiers) و«أفنيون» (Avignon)[2]. وقد كان أهل الأندلس على رأي الإمام الأوزاعي منذ الفتح، كما يقول القاضي عياض، إلى أن أدخل المذهب المالكي زياد بن عبد الرحمن وغيره، فأقبلوا على دراسته، واعترفوا بفضله، حتى حمل هشام بن عبد الرحمن بن معاوية الناس على الالتزام به، وصير الفتيا والقضاء عليه[3]، فترسخ ونما وتطور، وصار جزءاً لا يتجزأ من حياة أهل الأندلس وثقافتهم.

وإذا كان المذهب المالكي هو المعمول به في المعاملات والفتيا والقضاء، فإن ذلك يعني أنه كان ذا تأثير كبير ومباشر في الإسبانيين الذين عايشوا المسلمين، وتعاملوا معهم، وامتزجوا بهم، وتأثروا بأساليب حياتهم، لا سيما أولئك الذين سموا بالمستعربين MOŹARABES، وهم السكان النصارى الذين آثروا البقاء على دينهم، وعاشوا جنباً إلى جنب مع المسلمين تحت الحكم

---

(1) انظر: **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتوجومري وات، نقله إلى العربية: حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، ط1، 1403هـ/ 1983م. ص9.

(2) انظر: **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله علي حسين، دراسة وتحقيق: أ. د. محمد أحمد سراج وآخرين، دار السلام القاهرة، ط1، 1421هـ/ 2001م، م1، ص73.

(3) انظر: **ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، القاضي عياض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج1، ص54 ـ 55.

الإسلامي[4]، وقد بلغ تأثرهم بالمسلمين الحد الذي نجده في هذا الاستنكار الصادر من البارو القرطبي سنة 854م، حيث يقول:

«أليس صحيحاً أن الشباب النصارى الأطهار والفصحاء، والمتميزين كل التميز بأدبهم وطريقة مشيهم، والمتربين تربية دينية، قد باتوا اليوم شديدي الحماسة للغة العربية، وتهافتوا على كتب الكلدان (العرب) يقرؤونها بشغف مستجد، ويتجادلون فيها بحرارة قصوى، ويجمعونها بكل حرص، ناشرين عقائدها بلغة ثرية ودقيقة، غير مقصرين في إطرائها، في الوقت الذي جهلوا فيه المحاسن الكنسية وازدروا أنهار الكنيسة المنسابة إلى السماء كازدرائهم للأمور الرذيلة التافهة؟

هذا هو الشقاء بعينه! جهلت النصارى قانونها ونسي اللاتين لغتهم حتى غدا من الصعب أن يجدوا واحداً من ألف من النصارى يجيد كتابة رسالة قصيرة باللاتينية إلى أخيه، بينما تلقوا حشوداً لا عد لها من المتفننين في عرض أبهة البلاغة الكلدانية (العربية) إلى درجة أنهم راحوا يطرزون رسائلهم الرقيقة بمقطوعات من الشعر البليغ، وبلباقة فاخرة. . .»[5].

لقد حرصت على نقل هذا النص على طوله لما له من أهمية تاريخية، فهو لأسقف أندلسي من المستعربين يصور فيه، بأسف ومرارة، الدرجة القصوى التي بلغها تأثير الثقافة الإسلامية في الأندلسيين النصارى. ولا شك أن إتقانهم للغة العربية، واهتمامهم بها على النحو الذي يصوره البارو، كان عوناً لهم على تعلم كتب المسلمين التي كان من أبرزها كتب الفقه المالكي السائد في الأندلس.

---

(4) انظر: «المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية»، مارغريت لويير غوميز، في: **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، تحرير سلمى خضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين/ نوفمبر 1999 ج1، ص269.

(5) «المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس»، مارغريت لويير غوميز، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، ج1، ص273 ـ 274، وانظر الإشارة إلى هذا النص وكثرة استشهاد الباحثين به في: **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتجومري وات، ص42.

وهؤلاء الذين يصور شغفهم بالثقافة الإسلامية تربوا تربية دينية مسيحية كما يقول، فهم المتدينون، فإذا كان هذا شأنهم فماذا يكون أمر غيرهم؟ وإذا ما حاولنا تعليل هذا الشغف، فلا نجد غير غنى ثقافة الإسلام، وسماحة شرعه وسموه، والجهل المطبق الذي عم الأوروبيين في تلك الفترة من الزمن، فكان لا بد لهم من أن يتعلموا من المسلمين، ويقتدوا بهم في أساليب الحياة، وإن بقوا على مسيحيتهم التقليدية من ناحية العقيدة والعبادات.

وقد كان من مظاهر ذلك التأثر أن صار النصارى، بمرور الوقت، يرتدون أزياء المسلمين إلى جانب تحدثهم باللغة العربية[6]، وتعلمهم علوم المسلمين، ولعل ذلك هو ما دفع سمنيت Simnet إلى القول بأنه في حدود منتصف القرن التاسع للميلاد «بات من الصعب بمكان تمييز النصارى عن المسلمين في المظهر»[7].

في وسط هذا التفاعل العجيب، وجد الفقه المالكي طريقه في الانتقال إلى الأندلسيين بمن فيهم سكان جنوب فرنسا، بل سكان فرنسا وأوروبا كلها؛ لأنه قد وفد إلى الأندلس طلاب علم من شتى مناطق أوروبا. ونشير هنا على سبيل المثال إلى ما قرره المؤرخ الألماني موسيهم في كتابه «تاريخ الكنيسة» من ذهاب «هيربرت» الفرنسي وإخوان له من أنصار العلم والحق، إلى مدارس الأندلس الإسلامية؛ لتلقي العلوم، وكان من جملتها الفقه الإسلامي، وكانوا يترجمون دروسهم إلى لغتهم. ولما كانت الحقوق عندهم رديئة، والقوانين ظالمة مشوشة، فقد فكروا في نقل ما يلائمهم من الفقه الإسلامي، وأقنعوا ملوكهم بذلك فوافقوا، بشرط تسمية ما أخذوه بالشرائع الرومانية أو القانون المدني، وعزوه إلى علماء الحقوق منهم، حتى لا ينفر منه المسيحيون المتعصبون[8].

(6) انظر: «المستعربون نقلة الحضارة الإسلامية في الأندلس»، مارغريت لوبير غوميز، **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، ج1، ص270.

(7) **المرجع السابق**، الصفحة نفسها، نقلاً عن: Simonet, Historia de los moźarabes de España, p.128.

(8) انظر: **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، 1403هـ/ 1983م، ص304.

هذا بالإضافة إلى تأثرهم عن طريق عادات الأندلسيين وأعرافهم في المعاملات، التي غذاها الفقه المالكي بكثيرٍ من أحكامه؛ فلئن كان القانون المدني الفرنسي وضع سنة 1804، فليس أخذه من المذهب المالكي وليد تلك السنة فحسب، بل كان أيضاً عن طريق الأعراف التي بقيت فيها، إلى حد ما، بصمات المذهب المالكي. فصحيح أن المسلمين خرجوا من أوروبا بعد أن أقاموا فيها تلك الحضارة الزاهرة، ولكن ذلك لا يعني أن الأعراف التي شاركوا في تكوينها وتوجيهها، قد ضاعت وامَّحت بين عشية وضحاها، بل بقيت إلى أن دخلت في القانون المدني الفرنسي الذي اعتبر العرف أحد مصادره الرسمية والتاريخية.

يقول سيد عبد الله علي حسين: «فليس الأخذ من مذهب مالك وليد سنة 1805، . . . بل منذ 200 سنة من الهجرة يوم كان يحكم به في أوروبا، وكان الأندلس منار العلم، وكانت أوروبا في جهالة عمياء، يبيعون الإقطاعية بما عليها ومن عليها، ويوم أن كان لا يتزوج عامل في إقطاعية بامرأة إلا بعد أن تمر على السنيور، وكلما مكثت في منزله زاد شرف الخطيب. . .»[9].

2 ـ عن طريق صقلية:

كما فتح المسلمون الأندلس، فتحوا صقلية على يد دولة الأغالبة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وشمل حكمهم جنوب إيطاليا، ويعني ذلك أن بلرمو (palermo) وسيرقوسة (siracusa)، وبوة (Pouilles)، وباري (Bari)، كانت مراكز للحضارة الإسلامية في إيطاليا[10]، وقد كان الحكم الإسلامي في صقلية لمدة 333 سنة (من 217هـ إلى 450)، وبعد انهزام المسلمين، بقي عدد كبير منهم يعيشون مع النورمان؛ لأن النورمان وجدوا

---

(9) **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله علي حسين، م1، ص50.

(10)انظر: **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، د. عبد المنعم ماجد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1986، ص288 ـ 289.

ضرورة بقائهم لكونهم عماد حضارة صقلية، وظلت اللغة العربية إحدى لغات الدولة حتى احتلال الجرمان لصقلية[11].

فهذا التعايش لا شك أنه يحدث في ظله أخذ وعطاء، بل عطاء من قبل المسلمين الذين كانوا في الواقع أهل الحضارة الراقية المتفوقة، الحضارة التي كان لها ما تعطي، وقد كان الفقه جزءاً لا يتجزأ منها، وكان له حضوره من بين العلوم التي تعلمها وترجمها الصقليون وغيرهم من الأوروبيين الذين كانوا يفدون إلى صقلية لينهلوا من العلم والحضارة الإسلامية.

ولا ننسى أن أسد بن فرات الفاتح الأول لصقلية كان فقيهاً كبيراً، أخذ الفقه المالكي من ابن القاسم في مصر[12]، وقد نما الفقه المالكي وازدهر فيها بعد دخوله إلى صقلية، وكانت نتيجة ذلك أن ألف أهلها كتباً كثيرة على المذهب المالكي[13].

3 ـ عن طريق مصر:

أنشئ القانون الفرنسي في عهد نابليون بأمره ومشاركته، وكان ذلك بعد أن أمر بترجمة كتب من الفقه المالكي للاعتماد عليها، بل لجعلها نواة لقانونه. وقد اتضح أنه «كان لاتصال الطلاب الغربيين بالمدارس الإسلامية في الأندلس أثر كبير في نقل مجموعة من الأحكام الفقهية إلى لغاتهم، ولم تكن أوروبا في ذلك الوقت على نظام مقنن، ولا قوانين عادلة، حتى إذا جاء نابليون إلى مصر ترجم أشهر كتب الفقه المالكي إلى اللغة الفرنسية، ومن أوائل هذه الكتب مختصر خليل الذي كان نواة القانون المدني الفرنسي»[14].

---

(11) انظر: **فضل علماء المسلمين على الحضارة الغربية**، د. عز الدين فراج، دار الفكر العربي، د.ت، ص128 ـ 129.

(12) انظر: **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحق: عبد الواحد الوافي، دار نهضة مصر، ج3، ص1056 ـ 1058.

(13) انظر **تاريخ صقلية الإسلامية**، عزيز أحمد، نقله إلى العربية: د. أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، 1389 و.ر/ 1980م ص51.

(14) **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي** (ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر العلمي =

يقول الباحث الفرنسي سيديو: «والمذهب المالكي هو الذي استوقف نظرنا على الخصوص لما لنا من الصلات بعرب إفريقية، وقد عهدت الحكومة الفرنسية إلى الدكتور بيرون أن يترجم إلى الفرنسية، كتاب (المختصر في الفقه) لخليل بن إسحاق، المتوفى سنة 1422[م]»(15).

هذا اعتراف صريح من باحث فرنسي، يؤكد أنه قد ثبت تاريخياً ترجمة فرنسا لمختصر خليل؛ لأهمية ما تضمنه من أحكام استوقفت نظرهم، وهذا يعني أن الفرنسيين قد أخذوا مباشرة من كتب الفقه المالكي عند تدوينهم لقانونهم المدني (قانون نابليون code de Napoléon، وإن كانوا لا يذكرونه بالفضل والاعتراف بالجميل.

ثانياً ـ نماذج من تأثير الفقه المالكي في القانون المدني الفرنسي:

إن ما ثبت تاريخياً من أخذ القانون المدني الفرنسي من الفقه المالكي، كانت نتيجته اتفاق كثير من مواده مع ما هو مقرر في الكتب المالكية، وقد قدر علال الفاسي هذه المواد في «تاريخ التشريع الإسلامي» بتسعين في المائة، مما يؤكد استمداده من المذهب المالكي؛ «لأنه المذهب الذي كان مدوناً في وقت لم يكن في فرنسا غير أعراف مختلفة، لا تستمد من القانون الروماني إلا القليل من بعض أقاليمها»(16).

ويقول سيد عبد الله علي حسين الذي درس الحقوق في جامعة ليون بفرنسا بعد أن درس الفقه الإسلامي بالأزهر: «وقد كنت كلما تقدمت في

= الأول للدراسات والبحوث الإسلامية وإحياء التراث المنعقد من 13 ـ 19 محرم 1424هـ الموافق 16 ـ 22 مارس 2003 بدبي)، إعداد الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم، ص5، نقلاً عن: روائع حضارتنا، مصطفى السباعي، ص44.

(15) **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي**، ص5، نقلاً عن: من روائع حضارتنا، لمصطفى السباعي.

(16) **تاريخ التشريع الإسلامي**، علال الفاسي، إعداد وتصحيح: عبد الرحمن العربي الحريشي، د.ت، كتاب العلم، ص55.

الدراسة بجامعتهم، أجد النصوص هي النصوص، بل والتعليل للأحكام عندهم هو التعليل في التشريع الإسلامي، خصوصاً في مذهب الإمام مالك »[17].

ورغم أن عبارات علال الفاسي وسيد فيها شيء من المبالغة فإن أوجه الشبه بين القانون الفرنسي والفقه المالكي كثيرة جداً، منها ما يصل إلى حد التطابق التام، ومنها ما هو اتفاق جزئي، وفيما يلي نماذج من ذلك التشابه:

1 ـ انعقاد العقود بالتراضي:

من القواعد التي أخذها القانون الفرنسي من الفقه المالكي: انعقاد العقود بمجرد التراضي بين الجانبين، فقد أعلن التشريع الإسلامي منذ عهده الأول أن العقود المشروعة يكفي التراضي لانعقادها، بدون حاجة إلى إجراءات أخرى معقدة. قال الله سبحانه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾[18]، وقد وردت عن رسول الله ﷺ أحاديث تفيد نبذ التشريع الإسلامي للشكلية في العقود واعتماده على التراضي، منها قوله: «إنما البيع عن تراض»[19].

واستناداً إلى تلك الآية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، قضى الفقه الإسلامي ـ بما فيه المذهب المالكي الذي سبق إثبات صلة القانون الفرنسي به ـ بأن مجرد التراضي الذي يظهر في الإيجاب والقبول يكفي لانعقاد البيع وغيره من العقود، ونقل الملكية من البائع إلى المشتري، ويلزم العقد كلا الطرفين بدون حاجة إلى إجراءات شكلية معقدة، كما كان الأمر في القوانين الغربية القديمة قبل القانون الفرنسي. جاء في المدونة:

«قلت أرأيت الرجل يقول للرجل بعني سلعتك هذه بعشرة دنانير فيقول رب السلعة قد بعتكها فيقول الذي قال بعني سلعتك بعشرة لا أرضى (قال): سألت مالكاً عن الرجل يقف بالسلعة في السوق فيأتيه الرجل فيقول بكم سلعتك

---

(17) **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله علي حسين، ص61.

(18) سورة النساء، الآية: 29.

(19) أخرجه ابن حبان في صحيحه، الحديث رقم 4967، وابن ماجه في سننه، الحديث رقم 2185.

هذه فيقول بمائة دينار فيقول قد أخذتها فيقول الرجل لا أبيعك وقد كان أوقفها للبيع أترى أن هذا يلزمه؟ قال: قال مالك: يحلف بالله الذي لا إله إلا هو ما ساومه على الإيجاب في البيع ولا على الإمكان وما ساومه إلا على كذا وكذا لأمر يذكره غير الإيجاب، فإذا حلف على ذلك كان القول قوله وإن لم يحلف لزمه البيع فمسألتك تشبه هذه عندي. قلت أرأيت لو أني قلت لرجل يا فلان قد أخذت غنمك هذه كل شاة بعشرة دراهم فقال ذلك لك أترى البيع يلزمني في قول مالك؟ قال نعم»[20].

فهذا النص يدل على أن العقد ينعقد ويلزم كلا الطرفين بمجرد أن يتم الإيجاب والقبول، بحيث لا يمكن لأحدهما فسخه بإرادته المنفردة، اللهم إلا أن يحلف أحدهما أنه لم يقصد العقد. أما في القانون الروماني الذي أخذ منه القانون الفرنسي، والذي يعتبر أهم المصادر للقوانين الغربية، فلم يكن مجرد التعاقد ليفيد نقل الملكية، وإنما أقصى ما يفيده هو التزام المتعاقدين كل بما تعهد به، فبعد الصيغة لا تنتقل الملكية حتى يعمل البائع أحد أمور ثلاثة:

1 ـ الإشهاد على التسليم: ويكون بعقد جلسة علنية أمام قاض، يحضرها المتعاقدان وخمسة شهود بلغ وطنيين رومانيين، فيأخذ المشتري المبيع ثم يقول: أعلن أن هذا الشيء ملكي، وقد اشتريته بهذا المبلغ، ثم يضرب كفة الميزان بالثمن. هذا فيما إذا كان للمتعاقدين حق التجارة، وكان المبيع مما يمكن نقله.

2 ـ ترك البائع المبيع للمشتري أمام القاضي في شكل قضية وهمية.

3 ـ نقل البائع شيئاً جسمانياً من المبيع، بشروط محدودة، وهي طريقة العامة التي يمكن الغرباء استعمالها[21].

ولما جاء القانون الفرنسي المجموع سنة 1804، نبذ هذه الشكلية واكتفى

---

(20) **المدونة الكبرى**، الإمام مالك، رواية سحنون عن ابن القاسم، دار صادر، بيروت، م4، ج10، ص222 ـ 223.

(21) انظر المقارنات التشريعية، سيد عبد الله علي حسين، م1، ص134.

في الانعقاد بالتراضي[22]، وإن استثنى أموراً قليلة جداً، مشترطاً فيها العلانية لشدة العناية بها، وهي: الزواج، وعقد ترتيب أموال الزوجين، والهبة، وعقد الرهن، وحلول شخص محل دائن في الحقوق والتقاضي، فالأول يشترط إعلانه أمام موظف خاص[23]، والأربعة الأخيرة يجب تحريرها عند محرر العقود[24].

والملاحظ مما سبق أن القانون الفرنسي في غير العقود المستثناة لم يشترط إجراءات معقدة ولا أعمالاً كثيرة لصحة العقد ولزومه، وهو بذلك أتى بجديد في مجال التشريع، كما يزعم شراحه بقولهم: «في القوانين القديمة كانت العقود القانونية تحتاج إلى ألفاظ خاصة وكتابات محدودة، وأعمال كثيرة، والآن [أي: بعد تحرير قانون سنة 1804] تكفي الإرادة في تحديد الاتفاق، مثلاً كالبيع فيحدد المبيع والثمن ويتم العقد»[25].

يقول الشيخ سيد عبد الله علي حسين: تعليقاً على هذا الكلام: «وهذا إما جهل بالقوانين السابقة على قانون 1804، ومنها القانون السماوي (التشريع الإسلامي)، وإما غطرسة عن ذكره، وقد كان أول من وضع قوانين التعامل في سهولة وسرعة، فيكفي في البيع بعت واشتريت بثمن كذا، بل وبدون صيغة، فقط معاطاة من الجانبين، كرجل أخذ شيئاً من محل تجارة ودفع ثمنه فخرج، أو اشترى دابة ودفع الثمن واستلمها، أو اشترى أرضاً ودفع الثمن فخلي بينه

---

(22) والقانون الفرنسي سائر على هذا المبدأ حتى بعد تعديل 17 مارس 1998، فقد قضى في مادته 1108 أن لصحة العقد أربع شروط أساسية:

ـ رضى الطرف الملتزم. ـ أهليته للتعاقد.

ـ محل معين يكون موضوع الالتزام. ـ سبب جائز في الالتزام.

وهذا نص المادة كما وردت في القانون المدني الفرنسي:

Quatre conditions sont essentielles pour la validité d'une convention:

- sa capacité de contracter - le consentement de la partie qui s'engage.

- un objet certain qui forme la matière de l'engagement.

- une cause licite dans l'obligation. **Code civil:** art 1108.

(23) voir: **code civil,** art 63-76.

(24) انظر: **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله، م1، ص134.

(25) **المرجع السابق**، سيد عبد الله، م1، ص135.

وبينها، صح البيع في الجميع. وعن هذه الشريعة التي ملأت طباق الأرض علماً وعدلاً وقننت أحدث القوانين والنظم لم يصل إلى بعضها هؤلاء الذين وضعوا قانون سنة 1804، أخذ التشريع الوضعي، ولم تسمح ضمائرهم بذكر شيء عنها»[26].

يشير الشيخ سيد في عباراته الأخيرة إلى أنهم رغم تجاهلهم للتشريع الإسلامي السامي، وعدم ذكرهم له، فإنهم إنما أخذوا هذا المبدأ عنه؛ لأنه التشريع الذي قضى بصحة العقد بمجرد الإيجاب والقبول، وقد وجد هذا التشريع في أوروبا، خصوصاً المذهب المالكي في القرن الثاني، فعلمهم أن البيع يتم بالإيجاب والقبول، بل ذهب أبعد من ذلك مراعاة لحاجة التجارة إلى السرعة، ولكونها عصب الحياة، فقال: «وينعقد بما يدل على الرضا وإن بمعاطاة»[27]، والبيع اليوم في أكبر محلات التجارة يسير على هذه القاعدة، إذ يدخل المشتري فيجد الثمن مكتوباً على المبيع فيأخذ ما يريد ويدفع الثمن، وقد ذهب المذهب المالكي إلى أن بيع المعاطاة يصح في العظيم والحقير، في حين قيده بعض الفقهاء بالشيء الحقير[28]، ولم يعترف به بعضهم إطلاقاً.

وعلى هذا فإن الأسبقية للتشريع الإسلامي في هذا الأمر، إذ لم تعرف الرضائية في إيطاليا وفرنسا إلا في القرن السادس عشر[29]، وقد انتقلت إلى القانون المدني الفرنسي بواسطة المذهب المالكي عن الطرق المشار إليها آنفاً.

2 ـ سن البلوغ الشرعي:

حدد القانون الفرنسي سن البلوغ الشرعي الذي يعطي الإنسان أهلية ممارسة الأعمال المدنية بثماني عشرة سنة، كما في مادته رقم 488:

---

(26) **المرجع السابق**، ص135.

(27) **منح الجليل**، م4، ص433 ـ 436.

(28) انظر: **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله حسين، م1، ص135 ـ 137.

(29) انظر: **التراضي في عقود المبادلات**، د. السيد نشأت إبراهيم الدريني، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1402هـ/1982م، ص101.

«البلوغ محدد بثماني عشر سنة تامة؛ في هذه السن، يكون المرء أهلاً لكل أعمال الحياة المدنية»[30].

وبالرجوع إلى الفقه المالكي نجد أن هناك خمسة أقوال في تحديد سن البلوغ الشرعي[31]، والمشهور أنها ثماني عشرة سنة، وهو ما ذكره خليل عند حديثه عن أسباب الحجر في مختصره فقال: «المجنون محجور للإفاقة، والصبي لبلوغه بثمان عشرة»[32] سيراً على خطته المتمثلة في ذكر المشهور الذي عليه الفتوى في المذهب، كما قال في مقدمته: «مبيناً لما به الفتوى»[33].

فانظر كيف أخذ القانون الفرنسي من مشهور المذهب المالكي وليس في مجمله فحسب[34]، وقد ثبت فيما مضى ترجمتهم لمختصر خليل بهدف الاعتماد عليه في تدوين قانونهم.

3 ـ ثبوت نسب ولد الفراش:

جاء في القانون المدني الفرنسي:

(م312) أن: «الولد المحمول به أثناء الزواج أبوه هو الزوج. إلا أن لهذا الأخير إنكار الولد في المحكمة، إذا أثبت وقائع من شأنها أن تبرهن على أنه لا يمكن أن يكون أب الولد».

(م313): في حالة الحكم أو حتى المطالبة بالطلاق أو التفريق الجسماني، لا تنطبق قاعدة افتراض البنوة على الولد المولود بثلاثمائة يوم، بعد القرار الذي

---

(30) **Code civil:** art 488 (la loi 74-631 du 5 juillet 1974, article 1er): «La majorité est fixée à dix-huit ans accomplis; à cet âge, on est capable de tous les actes de la vie civile».

(31) جاء في **منح الجليل** (6/ 87): «اختلف في السن أي الذي هو علامة البلوغ ففي رواية ثمان عشرة، وقيل سبع عشرة، وزاد بعض شراح الرسالة ست عشرة، وتسع عشرة، وروى ابن وهب خمس عشرة».

(32) **مختصر خليل**، خليل بن إسحاق، صححه وعلق عليه الشيخ طاهر أحمد الزاوي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ص229.

(33) **المرجع السابق**، ص3.

(34) انظر: **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي**، ص6.

يأذن للزوجين بأن يسكنا مفترقين، وبأقل من مائة وثمانين يوماً من رفض الدعوى أو من التصالح.

تفيد المادة 312 أمرين:

1 ـ أن «الولد المحمول به أثناء الزواج أبوه هو الزوج» وتسمى هذه قاعدة افتراض البنوة وهي مطابقة للحديث النبوي الشريف الذي يقول: «الولد للفراش»، أي أن الولد الذي ولد على فراش الزوجية فليس لرجل آخر غير الزوج أن يدعي أنه ولده، كما أنه لا يمكن للزوج نفي نسبه إليه، إلا في حالات معينة.

2 ـ أنه ليس للزوج إنكار الولد المولود على فراش الزوجية، إلا عندما تقوم قرائن يقينية على أنه يستحيل أن يكون منه، كأن يولد بعد الزواج بأقل مدة الحمل، أو ما في حكم ذلك، وهذا موضوع المادة التالية.

وأما المادة 313 فتتناول بعض الحالات التي فيها قرائن تفيد أن الابن يستحيل أن يكون للزوج، وللزوج في تلك الحالات إنكاره، وهي:

ـ عندما يحكم على الزوجين بالتفريق الجسماني أو الطلاق، وتأتي المرأة بعد ذلك بولد في مدة تتجاوز ثلاثمائة يوم. وعلة ذلك أن ثلاثمائة يوم (عشرة أشهر) تعتبر المدة الأقصى للحمل في القانون، بناء على رأي الأطباء. وما دام الأمر كذلك فإن الولد الذي يولد بعد هذه المدة من الفراق لا يفترض كونه من الزوج؛ لأنه يظهر جلياً أنه حمل به بعد الفراق. ولو رجعنا إلى الفقه المالكي نجد أن الولد المولود بعد الفراق بمدة تزيد على أقصى مدة الحمل لا يلحق بالزوج. سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عنه: «أرأيت إن جاءت به بعد الطلاق لأكثر من أربع سنين، جاءت بالولد لست سنين وإنما كان طلاقها طلاقاً يملك الرجعة، قال: لا يلزم الولد الأب هاهنا على كل حال؛ لأنا نعلم أن عدتها قد انقضت وإنما هذا حمل حادث»[35]. والفرق الوحيد بين الفقهين هو الاختلاف في تحديد المدة. ومسألة تحديد أقصى مدة

(35) المدونة الكبرى، م2، ج5، ص443.

الحمل مشكلة لم يجد لها أحد الحل النهائي رغم تطور الطب؛ إذ إن ما أفاده الطب إنما ينطبق على الغالب وليس على كل حالات الحمل[36].

- عندما ترفض دعوى الطلاق أو يتصالح الزوجان فيعودان إلى المعاشرة الزوجية، وتأتي زوجة بولد في مدة أقل من ستة أشهر ابتداء من يوم رفض الدعوى أو التصالح، فللزوج أيضاً إنكار الولد ولا ينفعه افتراض البنوة المؤسس في المادة 312. وذلك باعتبار أن أقل مدة الحمل ستة أشهر. وهذه المدة هي نفسها أقل مدة الحمل المتفق عليها بين المذاهب الفقهية الإسلامية، وقد استنبطت من آيتين من القرآن الكريم، وهما قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ﴾[37]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[38] وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾[39]، ذلك أنه إذا طرحت مدة الرضاعة التي هي عامان (24 شهراً) لم يبق من الثلاثين التي هي مدة الحمل والفصال إلا ستة أشهر؛ ومن هنا عرف أنها أقل مدة الحمل، وكان هذا الاستنباط منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فقد رفع إلى عمر أن امرأة ولدت لستة أشهر، فهم بإقامة الحد عليها، فقال له علي بن أبي طالب أو ابن عباس: ليس لك ذلك، وتلا عليه الآيتين[40]. قال خليل في معرض حديثه عن اللعان: «وانتفى به ما ولد لستة أشهر»[41] أي أن ما ولد لستة أشهر فما فوق هو الذي يحتاج إلى أن ينفى باللعان، أما ما ولد لأقل من ذلك فلا.

---

(36) انظر: «أقصى مدة الحمل»: د. جمعة محمد فرج بشير، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، تصدرها سنوياً كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس، ع19، ص344 وما بعدها.

(37) سورة الأحقاف، الآية: 15.

(38) سورة البقرة، الآية: 233.

(39) سورة لقمان، الآية: 14.

(40) انظر: **الأحوال الشخصية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص323.

(41) **مختصر خليل**، خليل بن إسحاق، ص171.

ونستخلص من كل هذا اتفاق القانون المدني الفرنسي مع الفقه المالكي في:

1 ـ أن الولد للفراش.

2 ـ أنه لا يلزم الزوج المولود بمدة هي أقل من ستة أشهر، وهي أقل مدة الحمل في كلا النظامين.

3 ـ أنه لا يلزم الزوج المولود بعد الفراق بأكثر من أقصى مدة الحمل.

4 ـ نقل الالتزامات:

لم يكن انتقال الدّين جائزاً في القانون القديم، لا في الحياة ولا بعد الممات، ثم أجازه القانون الروماني بعد الموت، ثم عرف الانتقال بين الأحياء في التشريع الحديث، كما في القانون الفرنسي[42].

أما التشريع الإسلامي فقد عرف نقل الالتزامات منذ نشأته أي منذ أكثر من أربعة عشر قرناً؛ إذ أجاز نقل الدائنية والمديونية في الحياة وبعد الممات، وقد وضع الفقهاء لذلك قواعد مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية[43]. فليس التشريع الحديث مبدعاً لهذا الحكم كما يدعون، وإنما وضعه التشريع الإسلامي الذي انتشر عندهم وعنه أخذوه[44].

تلك نماذج تدل على أخذ القانون الفرنسي من الفقه المالكي، وليست في الواقع إلا غيضاً من فيض، فالذي يدرس الكتب المقارنة بين النظامين، كـ«**المقارنات التشريعية**» للشيخ مخلوف المنياوي، و«**المقارنات التشريعية**» للشيخ سيد عبد الله يجد كماً هائلاً من المواد المتفقة مع الفقه المالكي اتفاقاً كلياً أو جزئياً.

---

(42) انظر أحكام نقل الالتزامات في **القانون المدني الفرنسي**، المادة 1249 ـ 1252.

(43) انظر مثلاً أحكام الحوالة في الفقه الإسلامي.

(44) انظر: **المقارنات التشريعية**، عبد الله علي حسين، م2، ص986 ـ 989.

ثالثاً موقف الغربيين من تأثر قوانينهم بالفقه المالكي:

انقسم الغربيون عموماً والفرنسيون خصوصاً تجاه هذا التأثر الثابت تاريخياً ومن خلال النصوص، إلى ثلاث فرق:

1 ـ فرقة تجاهلت هذا الأثر ولم تشر إليه إطلاقاً، ومنهم كثير من مؤرخي القانون الفرنسي[45]، وهذا الموقف هو الذي يسميه سيد عبد الله إجماعاً سكوتياً في قوله: «وقد أجمع المتشرعون الوضعيون إجماعاً سكوتياً قاطعاً على عدم ذكر التشريع الإسلامي كتشريع ملأ طباق الأرض عدلاً وعلماً، وقد كان يحكم به في بلادهم مئات السنين يوم أن كانوا يتخبطون في ظلمات الجهالة»[46]. وهذا السكوت يمكن تسميته سكوتاً إنكارياً؛ لأن كثيراً من المؤلفين في تاريخ القانون الفرنسي يذكرون مصادره التاريخية على سبيل الحصر، بدون أدنى إشارة إلى الفقه الإسلامي.

2 ـ فرقة من أحرار الفرنسيين اعترفت بالتأثير وأشادت به، ومن هؤلاء غوستاف لوبون وريناان وباتلمي هيلر، بل إنهم تجاوزوا موقف الاعتراف إلى انتقاد المنكرين لذلك، وبيان الدافع إلى الإنكار، يقول غوستاف لوبون: «إن الشخصية غير الشاعرة هي التي تتكلم عند الغربيين وتملي عليهم تعصباتهم في الحكم ضد الأثر العربي في فرنسا»[47].

3 ـ فرقة ثالثة اعترفت بهذا الأثر، ولكنها قالت: إن الفقه المالكي خصوصاً والفقه الإسلامي عموماً مستمد من القانون الروماني، فأخذهم عنه إنما هو من قبيل (هذه بضاعتنا ردت إلينا)، معتمدين في ذلك على شبهات واهية، تصدى لها العلماء ودحضوها[48]، ولا يتسع المجال هنا للتعرض لها، وحسبنا أننا أثبتنا أخذ القانون الفرنسي من الفقه المالكي.

---

(45) انظر **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي**، ص8.

(46) **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله، ص61.

(47) **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي**، ص8.

(48) من بين الذين تصدوا لتلك الشبهات الأستاذ محمد مصطفى شلبي في كتابه: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص298 وما بعدها.

هذا وقد انتهى الغربيون في مؤتمراتهم وندواتهم بالاعتراف بما للشريعة من فضل ومرونة وغنى. فهذا المؤتمر الدولي للقانون المقارن المنعقد في «لاهاي»، في دورته الأولى عام 1932، يعترف أعضاؤه من الفقهاء الألمان والإنجليز والفرنسيين بأن الشريعة الإسلامية مرنة قابلة للتطور، وأنها إحدى الشرائع الأساسية التي سادت ولا تزال تسود العالم. وفي دورته الثانية عام 1937 في المدينة نفسها قرر بإجماع الآراء:

1 - اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام.

2 - اعتبارها حية قابلة للتطور.

3 - اعتبارها قائمة بذاتها ليست مأخوذة من غيرها[49].

خاتمـة:

لقد تناول هذا البحث المتواضع، بإيجاز، طرق تأثير الفقه المالكي في القانون المدني الفرنسي، وتوصل إلى أن الفقه المالكي قد أثر في القانون المدني الفرنسي عن طريق الأندلس وصقلية الإسلاميتين، وذلك من خلال تأثيره في عاداتهم، ومن خلال تعلمهم على أيدي العلماء المسلمين، وترجمتهم للكتب الفقهية الإسلامية للاستفادة منها في أوطانهم، بالإضافة إلى الأخذ المباشر من الكتب المالكية كمختصر خليل بعد حملة نابليون على مصر.

وبعد ذلك انتقل البحث إلى عرض نماذج تتجلى فيها ملامح تأثير الفقه المالكي على القانون المدني الفرنسي، فتبين اتفاق النظامين في انعقاد العقد بمجرد التراضي، وفي سن البلوغ الشرعي، وفي قاعدة «الولد للفراش» وفي عدم ثبوت نسب من ولد بأقل مدة الحمل من بداية المعاشرة، ومن ولد بعد مضي أكثر مدة الحمل بعد الفراق، وفي تحديد أقل مدة الحمل بستة أشهر، كما ظهر أخذ القانون الفرنسي بانتقال الالتزامات. وذلك أمر يؤكد ما سبق إثباته من الناحية التاريخية من أخذ القانون الفرنسي من المذهب المالكي.

---

(49) انظر: المرجع السابق، ص9 ـ 10.

وانتهى البحث مشيراً بإيجاز شديد إلى موقف الغربيين من أثر الفقه المالكي في قوانينهم، فوجدهم منقسمين إلى ثلاثة أقسام، ما بين ساكت سكوتاً إنكارياً، ومنصف معترف، ومعترف يدعي أن الفقه الإسلامي، وإن كان الفقه الغربي قد أخذ منه، فإنه هو الآخر مأخوذ من القانون الروماني، وذلك بناء على شبهات واهية دحضها العلماء.

إن أخذ غير المسلمين لما يحقق مصالحهم الدنيوية، وينظم لهم حياتهم، من التشريع الإسلامي، دليل على أن الإنسان كائناً من كان، لا يمكن له الاستغناء عن شرع الله كلياً؛ لأن ذلك يعني أنه سيعيش وحشياً، في هرج ومرج، وفوضى.

ونحن لا ننكر على غير المسلمين أخذهم من التشريع الإسلامي، واستفادتهم منه لتنظيم شؤون حياتهم؛ لأن الإسلام جاء لسعادة الإنسانية كافة، ولا يعترف باحتكار المعرفة، ولكنا ننكر على المسلمين بعدهم عن التشريع الإسلامي، واتخاذهم إياه مهجوراً، مع أن الكفار نهلوا منه، وأفادوا من كنوزه، ولا يزالون يدرسون ويترجمون كتبه، ولا يزال المنصفون منهم يعلنون اعترافهم بحاجة الغرب إلى الأخذ من هذا التشريع البديع المعجز؛ لتحقيق السعادة التي يحلمون بها. نعم يجوز أن نأخذ من التشريع الأجنبي الأمور الإجرائية التي لا تمس جوهر التشريع، أما أن نأخذ الأحكام الموجودة لدينا منهم، أو نأخذ منهم ما يخالف ديننا فذلك العجب العجاب.

قائمة المصادر والمراجع

1 ـ **الأحوال الشخصية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، د.ت.

2 ـ **التراضي في عقود المبادلات**، د. السيد نشأت إبراهيم الدريني، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1402هـ/ 1982م.

3 ـ **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**، تحرير سلمي خضراء الجيوسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، تشرين/ نوفمبر 1999.

4 ـ **المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه**، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت ـ لبنان، 1403هـ/ 1983.

5 ـ **المدونة الكبرى**، الإمام مالك، رواية سحنون عن ابن القاسم، دار صادر، بيروت.

6 ـ **المقارنات التشريعية**، سيد عبد الله علي حسين، دراسة وتحقيق: أ. د. محمد أحمد سراج وآخرين، دار السلام القاهرة، ط1421، 1هـ/ 2001م.

7 ـ **تاريخ التشريع الإسلامي**، علال الفاسي، إعداد وتصحيح: عبد الرحمن العربي الحريشي، د.ت، كتاب العلم.

8 ـ **تاريخ الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، د. عبد المنعم ماجد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، 1986.

9 ـ **تاريخ صقلية الإسلامية**، د. عزيز أحمد، نقله إلى العربية: د. أمين توفيق الطيبي، الدار العربية للكتاب، 1939 و.ر/ 1980م.

10 ـ **ترتيب المدارك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، القاضي عياض، دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

11 ـ **سنن ابن ماجه**، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (207 ـ 275هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

12 ـ **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ت354)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1414، 2هـ ـ 1993م.

13 ـ **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، مونتوجومري وات، نقله إلى العربية: حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، ط1، 1403هـ/ 1983م.

14 ـ فضل علماء المسلمين على الحضارة الغربية، د. عز الدين فراج، دار الفكر العربي، د.ت.

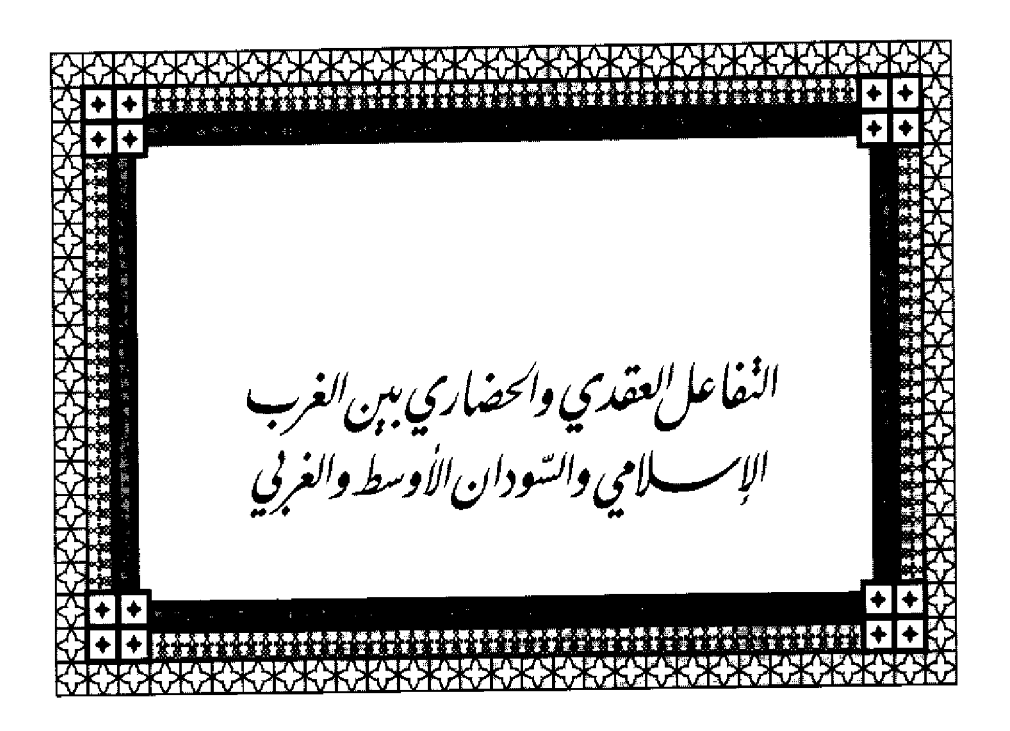
15 ـ **مختصر خليل**، خليل بن إسحاق، صححه وعلق عليه الشيخ طاهر أحمد الزاوي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

16 ـ **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تحقيق: د. علي عبد الواحد الوافي، دار نهضة مصر، د.ت.

17 ـ **ملامح وأبعاد تأثر القوانين الغربية بالفقه المالكي**، (ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر العلمي الأول للدراسات والبحوث الإسلامية وإحياء التراث المنعقد من 13 ـ 19 محرم 1424هـ الموافق 16 ـ 22 مارس 2003 بدبي)، إعداد الدكتور محمد الأمين ولد محمد سالم.

18 ـ **منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل**، الشيخ عليش، دار الفكر، 1409هـ/ 1989م.

19 ـ **Code civil.** par Jérone Rabenou. www.rabenou.org



التفاعل العقدي والحضاري بين الغرب الإسلامي والسّودان الأوسط والغربي

أ.د. محمّد مسعود جبران
كليّة الدعوة الإسلاميّة

من الحق والموضوعية أن نُقرِّر في البدء أنَّ هذا الموضوع «التفاعل العقدي والحضاري» بكلِّ مكوناته الدينية الإسلامية والاجتماعية الحضارية والعلميّة المعرفيّة، بين الغرب الإسلامي الذي سبق تعريف مصطلحه، وبيان آفاقه، والسودان الأوسط الذي يضمُّ النيجر وتشاد، والسودان الغربي ومن مشمولاته نيجيريا والكمرون ومالي وغانة والسنغال، يمثِّل في تقديري موضوعاً بحثياً مهماً في سياق التعريف بالغرب الإسلامي وتراثه ودوره الإيجابي الفعَّال والمؤثر في نشر الإسلام وثقافته ولغته من جهة، وفي إبراز أشكال التواصل الروحي والمعرفي والعمراني الممتد بينه وبين الديار الأفريقية الاستراتيجية ـ عبر التاريخ الطويل من جهة أخرى.

وعلى الرغم مما كتب في هذا الموضوع المهم وحبر من كتب ودراسات، وحُرِّر من بحوث وتصانيف وتآليف وعقد من ندوات ومؤتمرات؛ فإنّه لا يزال في تقدير الباحثين الجادّين. في حاجة مُلحّة وماسّة لمزيدٍ من الدراسات والإنارات، وذلك لغياب كثير من المصادر والمظان والوثائق التي تلقي الأضواء على تاريخه وأطواره وخفاياه، وتنير الجوانب المظلمة عن أعلامه وقضاياه وبخاصة الجوانب والحقائق المغفول عنها.

وما هذه الشذرات والقطوف المختصرة والمجموعة من المصادر والمراجع المتفرقة، والتي تضمنها هذا البحث في سياق هذا الكتاب، إلا محاولة متواضعة في هذا النسق البحثي الذي سلكته جهود الباحثين المسلمين والأفارقة والمستشرقين ـ في تجسيد ملامح هذا الدور الإيجابي الذي نهض به الغرب الإسلامي، (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا أو شنقيط) تجاه وسط أفريقيا وغربها، أو ما يطلق عليه قديماً بلاد السودان أو بلاد التكرور، من حيث بذل الجهود المحتسبة من أعلامه وعلمائه ومؤسساته ـ قديماً وحديثاً ـ في تبليغ العقيدة الإسلامية الصحيحة، وإثراء الحياة الإيمانية والروحية للمسلمين، ونشر اللغة العربية وآدابها، وتعميم المظاهر الرفيعة للثقافة والحضارة والفكر في هذه الربوع الأفريقية إلى أن هيمن الإسلام على كلِّ الأديان والعقائد وغلبت اللغة العربية كلَّ لسان ولغة.

كما يتكفَّل البحث بإظهار أشكال الاستجابة الحقيقية والتلقائية والمؤثرة أيضاً من هذا الأفق الأفريقي لقيم الإسلام الكبرى، ولمعطيات حضارته وثقافته، مما شكّل وكوّن من هذا التفاعل منذ القرن الأول الهجري إلى عصرنا هذا في القرن الواحد والعشرين وحدة قوية موصولة بين هذه الديار الرحيبة وأهلها في الشمال والجنوب، وصدق الله تعالى حيث قال ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

وحقيق بالذكر هنا أن نؤكد ما أكّده المؤرخون والباحثون قبلنا من أن هذه

(1) سورة الحجرات، الآية: 13.

الصلات الاجتماعية والحضارية بين دول شمال أفريقيا المُعبَّر عنها بدول المغرب أو الغرب الإسلامي ودول أفريقيا وأقطارها أوسطها وغربيها صلات تاريخية قديمة، بل موغلة تاريخياً في القدم، وأنّها كانت قائمة على الرغم من وجود الفاصل الطبيعي، فاصل الصحراء الجرداء الكبرى[2] وذلك بما انعقد والقرطاجنين بين تلك الأقاليم والشعوب منذ عهد الفينيقيين والقرطاجنين والرومان من علائق اجتماعية وتجاريّة وسياسيّة مطردة[3] وأنَّ هذا العامَل أعني الصلات البشرية القديمة بين سُكان هذه الديار هو نفسه الذي مَهَّد ـ فيما بعد ـ لانتشار الإسلام وأحكامه المُقنعة وثقافته الخصيبة، ولغته الثريّة، وحضارته القائمة على العدل والمساواة سواءً عن طريق الفتح لبعض المناطق من بلاد التكرور في البداية أم عن طريق الدعوة السلمية في القرون اللاحقة.

لا بأس من أن نؤكد ونقرِّر بل نكرِّر من جديد أنَّ هذه المحاولة البحثية إنما تهدف إلى إجلاء ملامح هذا التفاعل العقدي والحضاري بين الغرب الإسلامي وبين السودان الأوسط والغربي، كما ترمي إلى إبراز مشاهد وأوضاح من المساهمات العملية التي شاركت فيها بلدان تلك الأقاليم بأنصباء متفاوتة من أجل ترسيخ الوحدة العقدية والحضارية في البلاد السودانية الأفريقية.

وقد آثرتُ أَن أَدرس في البحث أبعاداً من هذا الموضوع الحيوي من خلال مظاهر التفاعل المتنوعة بين الأفقين، والتي ضبطت في البحث في المحورين الآتيين:

أولاً: التفاعل الدعوي العقدي والروحي.

---

(2) قال الدكتور حسين مؤنس في وصفها «أكبر صحراء على وجه الأرض ومساحتها تزيد على أربعة ملايين كيلومتر مربع، ولا يقل عرضها من الشمال إلى الجنوب في أضيق نواحيها عن 1700 كيلومتر «راجع بحثه» غرب أفريقيا الإسلامي المداري الاستوائي «مجلة مجمع اللغة العربية ج60/ 1987. راجع في ذلك: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس لحسن علي حسن، موسوعة التاريخ الإسلامية لأحمد شلبي، جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي لبرايماباري.

(3) المراجع المذكورة، وراجع أيضاً: تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية للدكتور عبد الرحمن زكي، والجذور التاريخية للصلات العربية الأفريقية للدكتور حميد دولاب ضيدان.

ثانياً: التفاعل الحضاري (الاجتماعي ـ العمراني).

على أن الفصل الشكلي الذي يُلحظ في المحورين، لا يعني بالضرورة انفصالهما وانفكاكهما التام عن بعضهما فهما ـ كما لا يخفى عناصر متداخلة ومتكاملة.

كما أنَّ اقتصارنا في هذا البحث على تناول مظاهر التفاعل بين هذين الأفقين الغرب الإسلامي وأفريقيا لا يعني بالضرورة أيضاً أن بلاد المشرق لم تسهم بشيء ولم تؤثر في هذه المظاهر، فقد كان للشرق أيضاً دوره البارز في بعض أشكال التفاعل العقدي والحضاري والعلمي وهو ما تولّت إبرازه كتبٌ ودراساتٌ وبحوثٌ سابقة[4]، لقد عمدنا إلى هذا الفصل الشكلي لمجرد محاولة الإتيان بالجديد، والدرس الجزئي المنهجي والاستقصاء والتتبع ما أمكن لجانب مغفول عنه.

أولاً ـ التفاعل الدعوي (العقدي والروحي):

لقد سبقت الإشارةُ إلى أَنَّ أَقطار الغرب الإسلامي في الشمال الأفريقي بداية من ليبيا وانتهاء بالمغرب الأقصى وموريتانيا (شنقيط) قد شرفت جميعاً بالدخول في دين الإسلام الحنيف منذ أوائل القرن الأول الهجري، وبالتحديد في عهد الخليفة الراشد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب[5].

ثم استمر ذلك الفتح ـ على فترات ـ إلى أن بلغ العهد السفياني الأموي في عهدي معاوية بن أبي سفيان، وولده يزيد بن معاوية[6].

وتجمع كثير من المراجع التاريخية أيضاً على أنَّ السودان الغربي قد

---

(4) راجع موسوعة التاريخ الإسلامي، علم اللغة العربية لمحمود حجازي، الإسلام في نيجيريا.

(5) راجع العبر لابن خلدون، أعمال الإعلام لابن الخطيب، تاريخ المغرب العربي لمحمد دبوز فتوح مصر والمغرب والأندلس، لعبد الرحمن بن عبد الحكم، رياض النفوس للمالكي المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب للبكري.

(6) راجع تاريخ المغرب في العصر الإسلامي ـ 105.

دخلت بعض أقطارها في الإسلام في القرن المذكور، وبعد سنوات من أوائل ذلك القرن عن طريق دعاة وفدوا من الشرق، قادهم الصحابي الجليل عقبة بن نافع، ونافع بن عبد القيس الفهري، ففتحوا فزان بليبيا، ثم إقليم كوار في السودان الأوسط وما بعده، إلى أَن تأَكَّد هذا الاعتناق فيما بعد عن طريق الدعاة من أقطار الغرب الإسلامي الذين بذلوا الوسع ـ عبر العصور كما سيأتي ـ في إنقاذ السكان الأفارقة من دياناتهم الوثنية السابقة.

فقد قرّر الشيخ عبد الله بن فودي في كتابه «تزيين الورقات» أَنَّ الإسلام دخلَ إلى غرب أفريقيا ـ كما نسميه اليوم. في القرن الأَول الهجري على يد عقبة بن نافع الذي وصل إلى قبيلة من قبائل الروم، ودعاهم إلى الإسلام، إذ أَسلم ملكهم بدون قتال، وتزوَّج عقبة بنته المساماة «بج منغ» والتي ولدت له أولاداً نشأوا في بلاد أُمهم، وتكلَّموا بلغة أبيهم؛ فكان ذلك بدءُ دخول الإسلام، ولغته العربية[7] إلى بلاد السودان، وقال الأستاذ آدم عبد الله الألوري مؤيداً ذلك «لقد انبثق فجر الإسلام على سماء نيجيريا في أواخر القرن الأول الهجري الذي فتح فيه المسلمون العرب شمال أفريقيا وجزءاً من غربها»[8].

كما أَكَّد هذا المعنى في تحديد تاريخ الفتح ودخول الإسلام إلى وسط أفريقيا وغربها عديد من الباحثين[9].

ويمكن ضبط تاريخ هذا الفتح بأَنَّه قد تمَّ بعد عدّة سنوات من بداية النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وبالتحديد في زمن معاوية بن أبي سفيان، فقد ولَّى معاوية عقبة بن نافع سنة (50هـ/ 670) فتوسَّع عُقبة في الفتح إلى أن وصلت فتوحاته إلى القيروان بتونس، غرباً، وإلى منطقة إقليم كوار ـ حسب الرواية

---

(7) راجع تزيين الورقات لعبد الله بن فودي.

(8) موسوعة دول العالم الإسلامي ورجالها، الدعوة الإسلامية في أفريقيا الواقع والمستقبل، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي. كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس، إشراف د. عبد الحميد الهرامة.

(9) الإسلام في نيجيريا: 17، تاريخ الدول الإسلامية السودانية: 29.

السابقة جنوباً ثم عزل معاوية عقبة وولّى مكانه أبا المهاجر، وأَوصى معاوية في مرض موته ابنه يزيد أن يعيد عقبة إلى ولايته وفتوحاته، فتابع عقبة ذلك إلى بلاد أفريقيا الشمالية إلى أن وصل إلى بلاد السوس في المغرب الأقصى[10].

ويستفاد من ذلك أنَّ عقبة كُلِّف بفتح أفريقيا مرتين الأولى في عهد معاوية بن أبي سفيان، وقد اختلف في تحديد سنتها سنة (50م/ 670) كما تقدم أو قبل هذه السنة بأربع سنوات أي في سنة (46/ 666) قال الدكتور عبد الرحمن الماحي «فقد وصل عقبة بن نافع إلى «بلما» عاصمة إقليم كوار سنة 46 الموافق لسنة 666، وترك فيها بعض الدعاة، وتبعد بلما عن بحيرة تشاد نحو الجنوب بحوالي 600 كيلومتر»[11].

بينما ذهب بعض الباحثين ـ وهم قلّة ـ في تحديد زمن الفتح للسودان الأوسط والغربي من الجهة الشرقية إلى زمن أبعد من الزمن المذكور، حيث ذكروا أنَّه تم في عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وليس في زمن دولة بني أمية، «لأنَّ القائد المتوجّه نحو بلاد التكرور عقبة بن عامر دخل تلك المناطق في السنة 24 أو 25 من هجرة الرسول ﷺ»[12].

كذلك ذكر المؤرخون أن هذا الفاتح نفسه عقبة بن نافع، مضى ـ بعد ذلك أي في التكليف الثاني إلى فتح أفريقيا من جهة المغرب الأقصى وذلك عندما واصل فتوحاته وحركته الجهادية في الأقاليم الأخرى من الغرب الإسلامي إلى أن بلغ بجيشه مدينة «تارودانت» وهي اليوم مدينة معروفة في أقصى الجنوب من بلاد المغرب الأقصى، وبنى مسجداً في مدينة ماسه على مشارف أقصى السودان الغربي، وقد بالغ بعض المؤرخين فذكروا أنَّ عقبة بن نافع دخل أيضاً بلاد السودان من جهة الغرب وفتح بلاد التكرور وغانة[13].

---

(10) محمود شاكر «نيجيريا»: 8.

(11) الدعوة الإسلامية في أفريقيا الواقع والمستقبل: 55.

(12) الرسالة الجلية لمكانة نيجيريا العلمية: 30، 31.

(13) الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا: 176.

وقد شكَّك بعضُ الباحثين في حقيقة هذه الرواية الزاعمة دخوله إلى السودان أو بلاد التكرور، وشككوا في صحتها، وقرَّروا أنَّ فتح بلاد السودان الغربي وما إليه من جهة المغرب الأقصى، إنما تمَّ في مراحل تاريخية لاحقة[14]، أي في الطور الدعوي السلمي.

والذي نذهب إليه أنَّ أسلمة الحياة العامة في بلاد التكرور عقدياً، سواء من جهتها الشرقية في كاواروبرنو وصوكتو وأقذز وما إليها، سواء من جهته الغربية من جهة تنبكتو وغانة والسنغال وغيره، لم تتم بشكل نهائي لا في عهد الصحابة، ولا في العهد الأموي السفياني على يد الفاتح العظيم عقبة بن نافع، بل إن هذه الأسلمة العقدية للسودان الأوسط والغربي، إنما تمت في القرون اللاحقة، أي في الطور الذي نطلق عليه الطور الدعوي السلمي، بالطرق الدعوية الإقناعية عن طريق التجَّار والعلماء، والتعارف بين السكان، والاختلاط البشري المستمر، وهو الطور الذي نهض فيه أهل الغرب الإسلامي بجهد عملي كبير كما سيأتي بيانه.

ومهما يكن من أمر؛ فقد نتج عن دخول الإسلام وعقيدته، ولغته العربية المقدسة في السودان الأوسط والغربي في الطور الأول في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، ثم في الطور الآخر الممتد عقب مرحلة الفتح عبر القرون اللاحقة أن أخذ السكان السودانيون عن إخوانهم والوافدين والطارئيين من الغرب الإسلامي الإسلام الحنيف، ثم تأكَّد الاتصال والتواصل والتفاعل بين ذلك الأفق ودعاته من العلماء والتجار في القرون التي تلت ذلك القرن، فتوسَّع الأفارقة في أخذ ثقافته وحضارته، فأتقنوا القرآن حفظاً وتلاوة، وتعلّموا السنة والفقه، وتلقوا عن حَمَلَة هذا الدين القويم ما فيه من سماحة وأَحكام ومساواة وعدل وآداب سلوك؛ فَصارت تلاوتهم للقرآن مطابقة لتلاوة أَهل الغرب الإسلامي، وهي قراءة نافع من رواية ورش، قال أستاذنا العلاّمة محمد المنوني ـ رحمه الله ـ في معرض الحديث عن مالي، وهو ما ينطبق أَيضاً على أقطار السودان وبلاد

---

(14) م. ن: 176.

التكرور بعامّة «ثم كانت تلاوة تلك الجهة ذاتها للقرآن الكريم تتبع اتجاه المغرب؛ فيأخذون بقراءة نافع من رواية ورش، فضلاً عن اختيارهم للمذهب المالكي»[15].

وقد ألمح المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون من قبل إلى طريقة المغاربة في تعليم القرآن الكريم بتلك الرواية، واقتصارهم على تعليم أبنائهم بها دون أن يخلط مع هذا التعليم سواه من العلوم سواء من الحديث أو الشعر أو غيره[16].

قال الأستاذ آدم الألوري (وهي طريقة قريبة إلى طريقة غرب أفريقيا بتغير يسير)[17].

كذلك قلّد أهل السودان الأوسط والغربي المغاربة بل الغرب الإسلامي في الخط والكتابة المغربية وبخاصة الخط المغربي المعتاد، قال الفقيه محمد المنوني «إن كتابة هذه المنطقة بالخط المغربي على طريقة المغاربة»[18].

وقد ذكر هذا الملحظ قديماً أبو العباس أحمد القلقشندي حيث قال «وكتابتهم (يعني أهل السودان) بالخط العربي على طريقة المغاربة»[19] وأشار إلى أن رسائلهم الديوانية التي ترد على سلاطين المشرق تكتب بذلك قال «وقد ورد إلى السلطان الناصر كتاب موسى بالخط المغربي»[20].

كما سار أهل السودان الأوسط والغربي بالإضافة إلى أخذهم التلاوة والمذهب المالكي والخط المغربي المعتاد ـ عن المغاربة، على طريقتهم ـ حسبما نوضّح ـ في قراءة العلوم الإسلامية المختلفة من التوحيد والعقائد والفقه وأصوله، والتصوّف، وتأثروا كثيراً بمؤلفاتهم وكتبهم ومتونهم العلمية.

(15) الفقيه المنوني (أبحاث مختارة): 337.
(16) العبر 6: 420.
(17) الإسلام في نيجيريا: 53.
(18) م. ن.
(19) صبح الأعشى 5: 398.
(20) م. ن 5: 398.

وسوف يتضح لنا أيضاً أن لعلماء الغرب الإسلامي دوراً كبيراً في تعليم اللغة العربية ونشرها في هذا الأفق الأفريقي، وتعميم الذائقة اللغوية والأدبية في أهله، بالمستوى الذي استطاعت به هذه اللغة أن تكتسح بفضل قدسيتها العقدية اللغات واللهجات الأفريقية الأصلية، قال توماس أرنولد «غدت اللغة العربية لغة تخاطب بين قبائل نصف القارّة الأفريقية»[21].

وقال الدكتور إبراهيم طرخان «وبجانب الاهتمام بالقرآن، هناك الاهتمام بلغة القرآن، وهي اللغة العربية التي اكتسبت مسحة من التقديس عند مسلمي غرب أفريقيا عامة»[22].

وقد برز في هذا الدور الدعوى الذي وَلِيَ مرحلة الفتح عددٌ من الدعاة الهداة منهم العالم محمد بن ماني الذي تشير الدراسات إلى أنَّه كان مغربي الأصل، وأنَّ سلطان «كانم» «أومي جلمي» أسلم على يديه كما أسلم كثير من أهلها بفضل دعوته ودعوة تلاميذه[23] وهو الجهد الدعوي الذي قام به الكثرة الكاثرة من رجال الغرب الإسلامي من أمثال علي بن يخلف النفوسي[24] وغيرهم ممن سنأتي لذكرهم.

وقد برز في هذا الطور الدعوي السلمي على مستوى الجماعات والدول في القديم جهد الشيخ أبي علي محمد علي عبد الله بن ياسين المغربي المؤسس الأول لدولة المرابطين، أو الملثمين بالمغرب الأقصى[25]، وذلك حينما اتخذ رباطه المبدئي الذي انبعثت منه دعوته الدينية والسياسية في حوض السنغال، أقصى السودان الغربي من جهة الغرب، حيث تحلَّق به تلاميذه ومريدوه من

---

(21) راجع الدعوة إلى الإسلام.

(22) راجع إبراهيم طرخان «امبراطورية مالي الإسلامية» «امبراطورية غانة الإسلامية».

(23) إبراهيم صالح: تاريخ الإسلام وحياة العرب في كانم: 256 الثقافة الإسلامية في تشاد: 251.

(24) السير للشماخي 2: 115، 116.

(25) راجع «الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى» للناصري، «المغرب عبر التاريخ» للدكتور إبراهيم حركات، «عبد الله بن ياسين» لعبد الله كنون، وبحث عبد الله بن ياسين ومعالم الوحدة الثقافية المغاربية الأفريقية «للدكتور محمد أمين إسماعيلي».

المغاربة وأهل السنغال والسودان، الذين أخذوا عنه دعوته، وتشربوا مذهبه، وقيل إنهم بلغوا ألفاً في العدّ «ثم أمرهم أن يقوموا بالدعوة إلى بلاد السودان، وقاموا بالجهاد؛ فحاربوا ممالك الزنوج وأسسوا دولة المرابطين في جنوب الصحراء»[26].

وقد فتحت على يد هؤلاء الدعاة المرابطين عديد من الدول والأقاليم «من شمال السنغال وشمال غانة وشمال الداهومي وشمال نيجيريا»[27].

ومضى بعد ذلك الأمير أبو بكر بن عمر المرابطي في هذه الحركة من الجهاد والدعوة، ونشر الدين والعقيدة الإسلامية في أفريقيا بعد أن فتح أماكن ومواضع أخرى من غانة وتكرور ومالي، وصارت هذه الأقاليم تدين بدين الإسلام، وتتبع سياسياً وعقدياً الدولة المرابطية في المغرب الأقصى»[28].

ومن المعروف أنَّ الدولة المرابطية دولةٌ دينيةٌ إسلامية كان لها تأثيرها السياسي الواسع في الغرب الإسلامي، وكانت السلطة المطلقة فيها للفقهاء وعلى رأسهم مؤسسها الأول أبو محمد عبد الله بن ياسين ثم رؤساؤها يوسف بن تاشفين وعلي ابن يوسف بن تاشفين، وتاشفين بن علي بن يوسف[29].

كذلك امتد هذا التأثير العقدي فيما بعد إلى الدول المغربية التي قامت في الغرب الإسلامي بعد زوال دولة المرابطين، مثل الدولة الموحديّة والدولة المرينية والدولة السعديّة؛ فقد عرفت هي الأخرى بإسهاماتها العقدية واللغوية في البلاد السودانية[30] والذي لا خلاف فيه أن الذي قوّى هذا المظهر من

---

(26) راجع: الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى للناصري، المغرب عبر التاريخ للدكتور إبراهيم حركات.

(27) راجع: الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى للناصري، والمغرب عبر التاريخ للدكتور إبراهيم حركات و«دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا» للدكتورة عصمت عبد اللطيف.

(28) راجع: الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى للناصري و«دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا».

(29) راجع: الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى للناصري و«المغرب عبر التاريخ».

(30) راجع: الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى للناصري 4: 3، 5: 3، 99.

التفاعل العقدي والروحي منذ القرن الأول الهجري إلى يومنا هذا، بالإضافة إلى خصائص الإسلام العظيمة، ومميزاته المتمثلة في عمق الأحكام، وشمولية المعالجة، وفطرية الشعائر التي تغذي وجدان الإنسان بالسماحة والمساواة والعدل، وأيضاً حماسة علماء الغرب الإسلامي وتجاره وهداته، دخول الطبقات الاجتماعية الرفيعة والمتميزة في المجتمعات الأفريقية في الإسلام، مد تبنيها لدعوته، وقيامها بنشر تعاليمه وتشجيع علمائه وأعلامه، ومناصرة التجار المغاربة الوافدين بالتجارة إلى أراضيهم، فقد اعتنقه الملوك والأمراء، من رجال السودان الأوسط والغربي، الذين عملوا منذ إشراق شمس الإسلام على ربوعهم على ربط الأواصر والصلات، وتوثيق العلائق بالفاتحين والدعاة.

فقد مرَّ بنا أن الفاتح عقبة بن نافع تزوج بنت الملك المسماة «بج منغ»[31] وأن سلطان كانم «أومي جلمي» أسلم على يدي العالم المغربي محمد بن ماني[32]، كما أسلم من ملوك السودان في القرن الخامس الهجري ملك التكرور ورجابي بن رابس سنة (410/ 1019)[33] وفي القرن نفسه أسلم ملك سنغاي سنة (468/ 1075)[34].

وأخبرنا التاريخ أن الداعية الطرابلسي الليبي علي بن يخلف النفوسي نسبة إلى جبل نفوسة بالجبل الغربي عمل جاهداً على نشر الدعوة في القرن السادس الهجري بالسودان الغربي الذي كان له تأثيره فيه، وأنَّ هذا التأثير لم يكن مقصوراً على هداية العامّة فحسب، بل بلغ به إلى الخاصة من الكبراء، وكان من جملة من أسلم على يديه منهم ملك غانة الوثني برمندان سنة (575/ 1179) والذي سُمي بعد إسلامه بالملك «المسلماني»[35].

---

(31) الإسلام في نيجيريا: 18.

(32) الثقافة الإسلامية في تشاد: 62، 92، 93.

(33) السير للشماخي 2: 115، 116. أحمد الياس حسين «دور الفقهاء الأباضية في إسلام مالي: 57.

(34) راجع السعدي «تاريخ السودان» وإبراهيم طرخان «امبراطورية صنغي» والبكري «المغرب في ذكر أفريقيا والمغرب» 178.

(35) التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء: =

أما الملك منسا موسى، وهو من ملوك السودان الغربي المشهورين في التاريخ، فقد عرف بإخلاصه التام للإسلام وكان موصوفاً «بالتدين وتقوى الله، وأنّه شجّع شعبه على طلب العلم، وإبداء الاحترام لعلماء الدين وطلبة العلم»[36] ومن المعروف أنَّ هذا السلطان نفسه أحكم علائقه بالسلطان أبي الحسن المريني حاكم المغرب الأقصى، بل ظهرت أشكال هذه العلائق في صور من أحكام الدبلوماسية والمهاداة، إذ أسفرت بينهما ـ كما يقول ابن خلدون «الأعلام من رجال الدولتين»[37] والحقُّ أنّه لا ينكر دور إبراهيم الساحلي الأندلسي المستشار المغاربي للسلطان منسا في تلك العلائق[38]، وسوف نعرض بعد قليل لهذه الشخصية الأندلسية ودورها السوداني الأفريقي الواسع.

وقد صنع هذا الصنيع نفسه ـ في نصرة الإسلام وتقوية الأواصر العقدية والروحية مع المسلمين ـ الملك ماري جاطه ملك مالي الذي انحاز إلى الإسلام، وشجع أتباعه على اعتناقه، والالتزام بمبادئه وأحكامه، ونشر حضارته وثقافته[39]، قال عبد الرحمن بن خلدون في تاريخه «العبر» كلاماً يؤكد ذلك الانحياز والتشجيع الذي عرف به هذا الملك «إنَّ تلك الامبراطورية «مالي» شهدت في عهد ملكها «ماري جاطة» انتشار الإسلام، وتشجيع علمائه على نشر علومه بين المناطق الأفريقية، التي سافر إليها في عهده آلاف من التجار والعلماء المسلمين من بلاد المغرب الأقصى وشمال أفريقيا وطريق الصحراء[40].

والجدير بالتنويه أن العلائق السياسية والدبلوماسية بين حكام الغرب الإسلامي وسلاطينه وأمرائه، ودعاته وهداته استحكمت صلاتها عبر العصور؛

= الأباضية في موكب التاريخ لعلي معمر، خيري عبد الرازق جاسم، صحيفة الدعوة الإسلامية ع843 س2003. دور الفقهاء الأباضية في إسلام مالي: 57.

(36) جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي.

(37) العبر 6: 420.

(38) العبر 6: 420 وراجع إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي. للدكتور محمد بن شريفة.

(39) راجع السعدي «تاريخ السودان».

(40) راجع طرخان «امبراطورية صنغي، وقمر الدين فضل الله «لمحة تاريخية عن مملكة صنغي الإسلامية» مجلة كلية الدعوة الإسلامية 1987.

فنذكر على سبيل التمثيل لا الحصر ـ تلك الصلة السياسية التي انعقدت بين المؤسس الأول لدولة المرابطين عبد الله بن ياسين في القرن السادس الهجري وبين الزعامات الأفريقية في عهده وعهد خلفه الذين لم تنقطع صلتهم ببلاد السودان، ونذكر الوشائج السياسية والدبلوماسية التي ربطت بين دولة بني مرين وسلطان مالي عبر السفارة التي سفر فيها الرحالة المشهور ابن بطوطة الطنجي لأبي عنان[41] والسفارة التي سفر فيها إبراهيم الساحلي للسلطان أبي الحسن المريني والدأبي عنان[42].

وتشير كتب التاريخ إلى الصلة التي انعقدت بين الإمام أفلح حاكم الدولة الرستمية في الجزائر وبين ملك كوكو في السودان العربي، فقد أهدى الإمام أفلح إلى هذا الملك هدية نفيسة حملها محمد بن عرفة الذي كان مثار إعجاب الملك، فتوثقت الصلات بذلك[43].

وأخبرنا ابن خلدون وكان من رجال السياسة في البلاط المريني عن استحكام هذه الصلات والعلائق الدبلوماسية بين المغرب والسودان بالحديث عن مشهد الحفل الذي حضره في قصر السلطان أبي سالم المريني عند وصول هدية ملك السودان غليه وفيها الحيوان الغريب ـ حسب تعبير ابن خلدون ـ يشير إلى الزرافة، وهو الحفل الذي أنشد فيه ابن خلدون قصيدته (الدالية) التي مطلعها[44]:

قَدَحَتْ يدُ الأشواقِ من زندي وهَفَتْ بقلبي زفرةُ الوجد

والتي أشار في ختامها إلى هذا الوفد الأفريقي، وإعظامه للسلطان أبي

---

(41) راجع البحث القيم «سكان الصحراء الكبرى والسودان الغربي من ابن حوقل إلى ابن بطوطة» للدكتور نقولا زيادة. مجلة الفكر العربي ع51 س9. وأدب الرحلة عند العرب للدكتور حسني محمود حسين، 35.

(42) راجع كتاب الإحاطة لابن الخطيب، ومحاضرة الدكتور محمد بن شريفة «إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي».

(43) تاريخ المغرب الكبير لمحمد علي دبوز 3: 346، 571.

(44) التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً: 74.

سالم، بعد قطع النجاد والوهاد للوصول إلى عاصمته للثناء عليه وذكر أياديه:

جاءتك في وفد الأحابش لا يرجون غيرك مكرم الوفد
وأفوك أنضاءً تُقلبُهم أيدي السُرى بالغور والنجد
كالطيف يستقري مضاجعه أو كالحسام يُسَلُّ من غِمدِ
يثنون بالحسنى التي سبقت من غير إنكارٍ ولا جَحدِ
ويرون لحظك من وفادتهم فخراً على الأتراك والهند

وشبيه بهذه الهدية الأفريقية إلى ملوك الدولة المرينية الهديّةُ الأفريقية إلى ملوك الدولة الحفصيَّة، في تونس قال الألوري نقلاً عن الشيخ ابن فودي في معرض حديثه عن مملكة برنو وكانم «وكانت لهم مهاداة مع الدولة الحفصية من أولها، ووصلت هدية ملك كانم صاحب برنو من قبل طرابلس إلى تونس، وفيها الزرافة الغريب الخلق، فكان لها بتونس مشهد عظيم سنة 655»[45].

وقد تحدّث المؤرخ الفشتالي (1549م ـ 1621م) عن زيارة وديّة قامت بها بعثة رسمية من مملكة بورنو إلى المغرب الأقصى[46].

كما أشارت المصادر والمراجع إلى العلائق الأخوية، والصلات الدبلوماسية الإسلامية التي تأكدت بين دول الغرب الإسلامي ومملكة باقرمي ومملكة كانم وغيرها من الممالك والإمارات[47].

وعرف للأمير السنغالي «واراتجاي» وهو أول أمير سنغالي يعتنق الإسلام إسهاماته الكثيرة في نصرته ونشره، وقد سار سيره ابنه «لابي» الذي تولّى الحكم بعده فقد عمل على نصرة الدعوة الإسلامية في السنغال، وفي غيره من المناطق[48].

---

(45) الإسلام في نيجيريا: 30.

(46) جذور الحضارة الإسلامية: 81.

(47) الإسلام في السنغال مقال د. خيري عبد الرازق، صحيفة الدعوة الإسلامية ع854 مايو 2003.

(48) راجع «اللغة العربية ثقافتها وأعلامها في مالي حتى نهاية القرن العاشر الهجري» لعبد القادر ادريس أربون، رسالة ماجستير مرقونة، نوقشت بكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس سنة 1997.

فقد كان عامل إسلام الملوك في بلاد السودان والعلية من القوم فيها من العوامل المهمة التي هيأت لازدهار التفاعل العقدي والحضاري والمعرفي بين الغرب الإسلامي والسودان. وبخاصّة في الطور الدعوي السلمي الذي برز فيه أعلام الغرب الإسلامي بجهد كبير على مختلف المستويات.

ومن أعلام الغرب الإسلامي الذين قاموا بهذا الدور في هذا الطور العالم والداعية علي بن يخلف النفوسي الطرابلسي الذي دعا الناس إلى عقيدة الإسلام، وبلغ من جهده أن أسلم على يديه في القرن السادس الهجري ملك غانة الوثني برمندان، كما أسلمت طائفة من رعيته[49].

ومنهم الشيخ فتح الله بوراس التونسي، أصيل القيروان ومفتيها على المذهبين المالكي والحنفي، والذي عُرف بالتبحر في العلم حيث أتقن منذ صغره اثني عشر علماً وفناً[50]، واتجه إلى الدعوة في بلاده أولاً، ثم في أفريقيا بعد أن استحال عيشه فيها، فقد رحل إلى طرابلس الغرب ومكث فيها مدّة كوّن خلالها طلاباً ومريدين استفادوا من علمه وتصوفه منهم الشيخ الدكالي دفين مدينة مسلاته[51] والشيخ عبد السلام الأسمر الفيتوري دفين مدينة زليطن[52]، ثم انتقل إلى السودان فنهض فيه بالدعوة والتعليم ونشر التصوف، إلى أن ألقى عصا ترحاله في مدينة كانو التي أنفق فيها أخريات حياته فعرف قدره، وعظمت منزلته، وظلَّ على ذلك التوجيه والإرشاد في أوساطه الخاصة والعامة إلى أن أدركته منيته؛ فدفن في ديارها، ولا يزال قبره إلى يومنا هذا في أكمة (دالة)[53]، مشهوراً معروفاً، وقد زرته في سنة (1424/ 2004) فوجدته مرعياً، وقد بنى عليه الشيخ محمد الناصر كبر شيخ الطريقة القادرية قبّة ومسجداً[54].

---

(49) راجع: الأباضية في موكب التاريخ و«دور الفقهاء الأباضية في إسلام مالي»: 57.

(50) راجع «الرسالة الجلية لمكانة نيجيريا العلمية» للشيخ قريب الله كبر.

(51) م. ن.

(52) راجع «الرسالة الجلية لمكانة نيجيريا العلمية»: 37.

(53) الرسالة الجلية: 38.

(54) م. ن: 38.

ومن علماء تونس القدامى الذين سكنوا بلاد هوسا، وساهموا بالدعوة إلى الله فيها الشيخ محمد زهرة التونسي الشهير بـ«ولي ميكرغو» قيل في تحليته «وهو فريد في عهده في الحديث والإلمام بأصوله، والإدراك لأبوابه، وهو أول من جاء بكتاب الشفا للقاضي عياض والبخاري وكان يحفظ البخاري مع جميع أسانيده، وهو صوفي تقي، بل من أهل الصفا والنقا، صبور على البلوى»[55].

فقد كان لهذا الشيخ التونسي المغاربي تأثيره على أميركانو في عهده محمد الملقب بقيسوكي، وعلى عدد من تلاميذه الكنويين وغيرهم، وفي طليعتهم الشيخ عبد الله ثقة من مالي، الذي شهر بعلم الحديث[56]، كذلك نجد من أعلام الغرب الإسلامي ذوي التأثير البليغ في بلاد السودان خلال القرن التاسع الهجري الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، نسبة إلى قبيلة مغيلة بأحواز تلمسان في بلاد الجزائر حالياً[57]، فقد حفظ المغيلي القرآن الكريم في مسقط رأسه، وشرع في تلقي العلم على شيوخه البارزين من أمثال الشيخ عبد الرحمن الثعالبي، ويحيى بن بدير، ثم تصدر للتعليم فكان له تلاميذ بارزون تأثروا بعلمه وتصوفه الذي أخذه عن شيخه الثعالبي، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ المغاربة الذين أفادوا منه محمد بن عبد الجبار الفجيجي، وأيد أحمد، والعاقب الأنصمني[58]، ولم يكن دور المغيلي ـ كما يشهد تاريخه ـ محصوراً في دائرة الإقراء والتعليم، وتكوين الطلاب والمريدين فحسب، بل تميّز دوره في بلاده الجزائر على عهد الدولة الزيانية المنهارة، وفي المغرب الأقصى على عهد الدولة المرينية[59] ـ بالطابع العملي والحركي المتمثل في الخروج لتوجيه حركة المجتمع وحياته، ومحاربة الفاسد الظاهر فيه، وتوجيهه بالشرع ليكون الطابع الغالب عليه طابعاً

---

(55) الرسالة الجليّة لمكانة نيجيريا العلمية: 39.

(56) م. ن: 39 ـ 41.

(57) ذكر في كتاب «الرسالة الجلية»: 38، 39 أن القبيلة مغيلة قبيلة بربرية في المغرب الأقصى، وهو خطأ.

(58) أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة: 144.

(59) أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة: 144 وما بعدها.

إسلامياً، وإصلاح ما دهم كيانه من انحلال وتعفن، وسيطرة الأجنبي الدخيل من يهود وغيرهم.

والذي لا شك فيه أن حركة الداعية المسلم محمد بن عبد الكريم المغيلي أحدثت تأثيرها البليغ والمؤثر في المجتمعين الجزائري والمغربي، إلا أنها ألبت عليه، وأثارت على ثورته وحركته أحقاد خصومه من الحكام وعلمائهم الرسميين والعامة؛ فاضطره ذلك إلى هجرة الغرب الإسلامي، وأغرى مسيره إلى ضرب آباط الإبل مع جملة من تلاميذه إلى بلاد السودان بلاد الهوسا والتكرور في غرب أفريقيا[60] ليواصل فيها دعوته إلى الإسلام، وعمله في نشر العلم والإرشاد، وتوجيه الرعاة والرعية إلى السبيل الأقوم؛ فاستقر بمدينة تيقدا (تيغزه)[61] ثم انتقل إلى مدينة كنو وكاتسنا، حيث تزوج وأنجب، واتصل فيها بأميرها أبي عبد الله محمد بن يعقوب وكتب له رسالة سماها «جملة مختصرة فيما يجور للحكام في ردع الناس عن الحرام»[62].

ويبدو أن الطريقة التي اختارها المغيلي للتفاعل مع هذا الوسط الأفريقي الهوسوي ـ من خلال ما مرَّ به من تجارب دعوته في بلاده والمغرب ـ تجسدت في مبدأ تحسين الصلة بالحاكمين والأمراء والكبراء، ضرورة أن الله «يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن» يدلنا على ذلك ما ذكرناه من صلته بالأمير أبي عبد الله محمد بن يعقوب في كاتسنا[63]، وكتابته رسالته التوجيهية له، وأيضاً بالسلطان (أسكيا محمد)[64] الذي كتب له أيضاً وصايا سياسية وفتاوى دينية كما كتب لسلطان كنو أكثر من وصيّة، وقد ركزت هذه الوصايا والرسائل ـ حسبما يظهر من وصاياه إلى أميركنو التي وصلت إلينا[65].

---

(60) أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة: 151، 152.

(61) م. ن: 152، الإسلام في نيجيريا: 88، 89.

(62) م. ن.

(63) الإسلام في نيجيريا: 83.

(64) م. ن: 75، 89.

(65) م. ن: 83.

وقد كان لهذه الوصايا في الأحكام والسياسة الشرعية وغيرها تأثيرها البعيد في سلاطين بلاد الهوسا أو بلاد التكرور وأمرائها الذين عملوا على إنفاذها في مجتمعاتهم، وعلى إصلاح حال الإسلام والمسلمين بها في ديارهم[66].

وقد امتد هذا التأثير لوصايا محمد المغيلي منذ عصره في عهد السلطان محمد رمفا إلى عصر الدولة العثمانية الفودوية التي تأثرت هي الأخرى بآثاره العلمية في القرن الثامن عشر الميلادي، قال الشيخ قريب الله الكبرى الكنوي في بيان هذا التأثير «ويمكن الحكم بأن الدولة الفودوية قامت على الأسس التي وضع أصولها الإمام المغيلي؛ لأنَّ الشيخ عثمان بن فودي يُعد مرجعاً مهماً، كما أن كلَّ من معه يتمسكون برسائله وفتاويه»[67].

كما تكامل هذا التأثير المغيلي أيضاً بما كان ينهض به في أوساط المسلمين في هذه البلاد والبلاد الأفريقية الأخرى التي مرَّ بها في الذهاب والإياب وبخاصة في طريق عودته النهائية إلى وطنه مغيلة إذ مرَّ بتمبكتو في مالي حيث تفاعل مع إصلاحه الراعي والرعية.

على أن واجب الدعوة إلى الإسلام، وترسيخ العقيدة الإيمانية لم ينته بانتهاء تلك الطبقة المباركة في القديم، وإنما استمر دوره وتأثيره إلى العصر الحديث من قبل علماء الغرب الإسلامي، ويكفي أن نشير إلى أدوار المعروفين والمجهولين من أولئك العلماء من خلال الحديث عن دور الداعية الليبي الشيخ محمد المهدي الخطابي وحركته المعدودة امتداداً لدور الأسلاف من المغاربة، فقد أسس عديداً من الزوايا والجوامع في ليبيا وأيضاً في البلدان المجاورة لها من أفريقيا من تشاد والنيجر ونيجيريا، وكلّف بمهام الدعوة ونشر الإسلام والعربية عدداً من إخوانه من العلماء الليبيين الذين وجدت جهودهم في أواخر القرن التاسع عشر استجابة من الحكام والسلاطين في النيجر وواداي وتشاد ونيجيريا وغيرها من مناطق السودان الأوسط والغربي فأفسحوا له المجال

---

(66) م.ن. جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي: 88.

(67) المرآة الصافية في بيان حقيقة التصوف: 104.

للتفاعل العقدي بنشر الإسلام الحنيف، وساعدوه على بناء الزوايا والمساجد لتدريس علوم المقاصد وعلوم اللغة بل دلنا أحد تلاميذه الشيخ محمد عبد الله السنّي على مسارعتهم إلى طلب عونه في دعوة قومهم إلى الدين القيم، قال ـ رحمه الله تعالى ـ في رسالة المؤرخة بتاريخ 14 من محرم سنة (1315/ 1997) إنه استجاب «لرغبة سلطان زندر أحمد بن السلطان تنيم بإبلاغه وقومه دين الله»[68].

كما استجاب هذا الداعية الليبي المسلم في السنة المذكورة بإشارة من شيخه «لطلب سلطان واداي في أن يرسل إليه وإلى مواطنيه الوثنيين دعاة مرشدين، يدعونهم إلى الدين الحنيف»[69].

وقد عبّر الشيخ محمد السُّني عن ارتياحه الكبير، وابتهاجه الغامر بأثر دعوته في زندر ووداي، وعن التفاعل العقدي، والانجذاب الروحي لما قام به حيث قال: «وقد حصل إقبال عظيم من العرب والعجم؛ فالكلُّ لدعوتنا مهطعون، وها نحن بصدد الجدِّ والاجتهاد، فيما يصلح حالهم، ويؤلف كلمتهم المختلفة»[70].

وقد تنامت دعوة السيّد محمد المهدي في أماكن مختلفة من الديار الأفريقية إلى أن وصلت إلى كانو في نيجيريا، في عهد أمير كانو علي الأمر الذي لفت إليه وإلى اتباع طريقته الصوفية العقدية أنظار المستعمرين الأوروبيين، وشرعوا منذ بداية القرن العشرين في محاربته، ومقاومة طريقته ونزعته، قال الأستاذ الطيب الأشهب بعد الحديث عن جهوده وعن زواياه الفاعلة في السودان الأوسط والغربي: «بمجرد وصول السيّد المهدي إلى قرو، وحط رحاله هناك،

---

(68) راجع كتابنا الشيخ محمد عبد الله السُّني (ترجمته وتحقيق ما تبقى من آثاره) من منشورات مركز جهاد الليبيين.

(69) م.ن. وراجع بحثنا «العلاقات الليبية مع أفريقيا في أواخر القرن التاسع عشر كما يجسدها دور داعية مسلم» أعمال «ندوة التواصل الثقافي الاجتماعي» كلية الدعوة الإسلامية بطرابلس.

(70) الشيخ محمد عبد الله السُّني (ترجمته وتحقيق ما تبقى من آثاره) وبحثنا المذكور والمنشور ضمن أعمال ندوة التواصل.

أخذ ينشر دعوته الإسلامية الدينية، وأخذ الشعب السوداني يعتنق مبدأه بكل سرور وطوع»[71].

وقرّر أن عمله الدعوي أحنق أعداءه ولفت أنظار الصليبيين إليه كما تقدّم «فجهزت حملة عسكرية، وهجمت بها على زاوايه علالي»[72] فكانت تلك الهجمة بداية النهاية لعمل الحركة في بلدان السودان.

وكما برزت ليبيا بهذه الحركة العقدية الإسلامية في أخريات القرن التاسع عشر الميلادي، برزت دون غيرها في أخريات القرن العشرين بأمر الدعوة، ومواصلة العمل في الإبلاغ والتواصل مع أفريقيا من خلال المشروع الطموح لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية المُسمَّى «برنامج ما بعد كانو»[73] فقد رصدت لهذا المشروع الأموال الوفيرة، والجهود الكبيرة؛ لنشر الإسلام والدعوة إليه، والرقي باللغة العربية، وتقوية الأواصر مع البلدان المستهدفة بالمشروع، وهي: تشاد والنيجر في السودان الأوسط، ومالي ونيجيريا وبوركينا فاسو في السودان الغربي[74]، ومن أهداف المشروع وآلياته طباعة القرآن الكريم، وكتب المناهج والمقررات الدراسية في المستويات المختلفة للتعليم العام، وتوزيعها على الكتاتيب والمدارس، وإرسال الأساتذة للتدريس في التعليم العام، والدكاترة في التعليم الجامعي والتعليم العالي وإيفاد الخبراء في المجالات العلمية المختلفة، والتعاقد مع المعلمين المحليين، وإنشاء المساجد والجوامع والمدارس والمنارات العلمية، وإقامة الندوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية لمعالجة قضايا المسلمين ومشكلاتهم، وإعطاء المنح الدراسية لطلاب هذه البلدان الأفريقية لمواصلة الدراسة الجامعية والعليا في كلية الدعوة الإسلامية، والكليات التخصصية الأخرى في الجامعات الليبية[75].

---

(71) برقة العربية أمس واليوم: 241.

(72) م. ن.

(73) تأسس هذا المشروع بعد صلاة أول جمعة في محرم الحرام سنة 1997، وتمت متابعته والإشراف عليه من جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

(74) مطوية جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، «برنامج ما بعد كانو».

(75) راجع مطوية جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، «برنامج ما بعد كانو».

ويتصل بهذا الجانب الديني العقدي الدور الفعال الذي قام به الغرب الإسلامي من خلال الطرق الصوفية التربوية التي شاعت في ربوعه، ثم امتدت إلى ديار أفريقيا، حيث نهضت هذه الطرق منذ القديم إلى العصور الحاضرة بدورها الدعوي والتهذيبي والتعليمي والروحي، وتوجيه الأفارقة المسلمين إلى آفاق الاستقامة والعمل الدنيوي والأخروي[76].

ومن أهم هذه الطرق والمذاهب الصوفية التي وصلت إلى السودان الأوسط والسودان الغربي الطريقة القادرية، والطريقة العروسية السلامية والطريقة التجانية، والطريقة السنوسية[77] والطريقة المدنية.

فقد عملت هذه الطرق الصوفية مجتمعة على استمرارية الدعوة إلى الإسلام، وتنظيم صفوف المسلمين، والمثابرة على توجيههم نحو طرق الصلاح.

ولئن كانت الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني أو الجيلي مشرقية المنبت؛ فإنها انتقلت ـ كما تدلّ الإشارات التاريخية ـ إلى بلاد السودان أو بلاد التكرور عن طريق علماء من الغرب الإسلامي، وبخاصّة من المغرب الأوسط «الجزائر» ذكر الدكتور أحمد شلبي أنَّ القادرية دخلت «أفريقيا الغربية في القرن الخامس عشر على يد مهاجرين كانوا يتخذون من توات Tuat مركزاً لهم، وهي واحة في النصف الغربي من الصحراء، ثم انتقل هؤلاء إلى ولاته Walata؛ فجعلوا منها أَول مركز لطريقتهم ومنها ـ بعد حين انتقلوا إلى تمبكتو[78].

وفي الحقّ أن علماء ودعاة وتجاراً آخرين جاءوا إلى السودان الأوسط والغربي قبل هذا التاريخ بالطريقة القادرية يكفي أن نذكر منهم العالم الجزائري

---

(76) راجع موسوعة التاريخ الإسلامي لشلبي الإسلام في نيجيريا للألوري جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي الباري.

(77) راجع: الإسلام في نيجيريا: 42 ـ 46.

(78) موسوعة التاريخ الإسلامي 6: 212، 213.

الشيخ محمد عبد الكريم المغيلي[79] من علماء القرن التاسع الهجري الذي أشارت المراجع إلى إدخاله هذه الطريقة الصوفية في هذه الربوع، كما أن دعاة وعلماء غيره وتجاراً من المغرب الأدنى طرابلس الغرب وتونس جاءوا هم أيضاً قبل القرن الخامس عشر الذي أشار إليه الدكتور أحمد شلبي ومن هذه الشخصيات القديمة التي ساهمت في نشر الطريقة القادرية من الغرب الإسلامي الشيخ أحمد البكاي والشيخ يحيى الصرصوري الطرابلسي، والشيخ التأررازي والشيخ سيدي بابا[80] والشيخ محمد المحمود المغربي[81].

كما جاءت بعد القرن المذكور في إشارة الدكتور شلبي جماعات شتى من الغرب الإسلامي عملت هي الأخرى على نشر الطريقة في السودان الأوسط والغربي.

على أن الطرق الصوفية الأخرى غير الطريقة القادرية ذات المنبت المشرقي ـ كما تقدّم ـ تمثل طرقاً صوفية توجيهية ذات جذور مغاربية، إذ نشأت ونمت وازدهرت في الغرب الإسلامي بأقطاره المختلفة، ثم نقلها دعاتها من العلماء المغاربة والأفارقة على حدٍّ سواء إلى بلاد السودان، فكتب لها بفضل خصوصياتها الروحية والتهذيبية، بل والعملية الانتشار والاستمرارية والتأثير.

ومن أقدم هذه الطرق الصوفية المغاربية التي وصلت إلى السودان بقسميه الطريقة العروسية الشاذلية[82] والطريقة التجانية[83] والطريقة السنوسية[84] والطريقة المدنية[85] وغيرها من الطرق الصوفية التي ساهمت في الرقى بالجانب الروحي والتربوي.

---

(79) راجع «أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة» للدكتور يحيى بو عزيز.

(80) الإسلام في نيجيريا: 44.

(81) م. ن: 44.

(82) راجع د. عبد الحليم محمود «أبو الحسن الشاذلي» ود. جودة المهدي «أعلام التصوف»: 474.

(83) راجع بحث الشيخ اسماعيل إبراهيم خليفة «الرحيق المختوم في مساهمة طريقة القطب المكتوم» الذي شارك به في ندوة اللغة العربية والتربية الإسلامية في دول الساحل الأفريقي 2002ف.

(84) الطيب الأشهب «محمد بن علي السنوسي» «محمد المهدي» «أحمد الدجاني» السنوسية.

(85) وهي الطريقة التي نشأت في مصراته بطرابلس الغرب على يد الشيخ محمد ظافر المدني.

أما الطريقة التجانية فهي نسبة إلى الشيخ الشريف الحسيني أحمد بن محمد التجاني المولود سنة (1150/ 1737)[86] وهو جزائري الأصل، ثم قدم إلى فاس فاستوطنها حيث نشر طريقته الصوفية، وتوفي بها عام (1230/ 1814)[87] وقد انتشرت طريقته في الغرب الإسلامي، وفي بلاد السودان وغيرها من أصقاع الأرض «وأعظم من نشر هذه الرابطة في غرب أفريقيا هو الحاج عمر الفوتي الذي ولد 1798م، وأخذ الطريقة من الشيخ علي حرازم صاحب جواهر المعاني والتلميذ الأكبر للشيخ أحمد التجاني»[88] وهو من علماء التصوّف الكبار في المغرب الأقصى.

وبعد نشره للطريقة في السنغال اتصل بالأمير محمد بلوفي صكتو بنيجيريا فعرّفه بها، وكان من أتباعها زمناً، ومن أعلامها المغاربة الذين نشروا أذكارها وأورادها وتعاليمها وأجازوا فيها الشيخ أحمد سكيرج، وقد صارت إجازاته معتمد الطريقة في المغرب وأفريقيا وحفيد صاحب الطريقة المسمى أحمد التجاني، قال الأستاذ عبد الله آدم الألوري:

«وقد زار نيجيريا 1948 الحفيد الرابع أحمد التجاني السيد ابنعمر، ولقي الحفاوة البالغة لدى المسلمين والتجانيين خصوصاً»[89].

ومن أعلامها الأفارقة الذين قاموا بها الشيخ عمر الفوتي الذي توجّه إلى برنو وبلاد الهوسا، حيث كثر أتباعه وأنصاره فيها، كما استطاع ـ بعد ذلك ـ أن يؤسس مملكة واسعة، امتدت رقعتها من تمبكتو إلى المحيط الأطلسي[90] ثم خلفه أحمد شيخوا بن الحاج عمر وابن أخيه، وواصلا مسيرة عمر الفوتي في نشر التجانية في مواطن أخرى في النيجر ومالي وغينيا والسنغال وغمبيا[91]،

---

(86) الإسلام في نيجيريا: 44.

(87) راجع اسماعيل إبراهيم «الرحيق المختوم في مساهمة طريقة القطب المكتوم».

(88) الإسلام في نيجيريا: 44.

(89) الإسلام في نيجيريا: 45.

(90) جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي: 185.

(91) م.ن.

ومن كبار رجال هذه الطريقة المحدثين الشيخ إبراهيم انياس الكولخي ومحمد الثاني ابن الحسن كافنغا وأحمد التجاني ابن عثمان الكنوي والحاج محمد السنوسي والحاج عبد الله سلغا والشيخ أبو بكر العتيق والشيخ عثمان والقلنسوي والشيخ محمد الرابع والد اسحاق رابع ومحمد غيريم وغيرهم[92] كذلك تنتسب الطريقة السنوسية في الأصل إلى الجزائر من المغرب الأوسط، إذ تنسب إلى مؤسسها الأول الشيخ السنوسي العربي، ثم إلى حفيده المجدّد الشيخ محمد بن علي السنوسي الذي ينمي إلى الأدارسة الأشراف، وقد ظهرت هذه الطريقة الصوفية ظهورها الفعلي في البيضاء والجغبوب من أراضي ليبيا، حيث انتشرت في ربوعهما وفي ربوع برقة والجبل الأخضر وطرابلس الغرب[93] ثم بدأت في التوسع في أخريات عهد هذا الشيخ المجدّد، إلى أن بلغت ذروته على عهد ولده السيّد محمد المهدي[94]، فبلغت إلى أنحاء واسعة من أرض السودان في وادي وتشاد وفي كانم والنيجر وباجرمي وبرنو وكانو، حيث أسست الزوايا السنوسية الكثيرة للدعوة والتوجيه مثل زاوية واداي وزاوية أرضا وزاوية علالي وزاوية وجنقة الصغرى وزاوية وجنقة الكبرى وزاوية فاية، وتعرف بزاوية (ون) وزاوية كلك وزاوية برنو وزاوية كنو في نيجيريا[95] والحقيقة التي لا معدي عن ذكرها وتقريرها هنا أنَّ الطريقة الخطابية بل السنوسية قد شاركت بقية الطرق الصوفية في مناهجها التعليمية والروحية والتربوية، ولكنها أربت عليها بمظاهر عملية أخرى برزت بها طرائقها في بلاد السودان الأوسط والغربي، منها مقاومة الاستعمار الفرنسي والاستعمار الإنجليزي في هذه البلاد زيادة على مقاومتها الاستعمار الإيطالي في بلادها، فقد اشتركت في معركة «زاوية علالي» في النيجر

(92) راجع بحث أو مقالة الشيخ إسماعيل إبراهيم خليفة «الرحيق المختوم في مساهمة طريقة القطب المكتوم».

(93) برقة العربية أمس واليوم للطيب الأشهب.

(94) راجع كتاب الطيب الأشهب «محمد المهدي».

(95) راجع كتاب «حاضر العالم الإسلامي» وكتاب «الشيخ محمد عبد الله السني وتحقيق ما تبقى من آثاره».

ضد الاستعمار الفرنسي برئاسة السيد محمد البراني الساعدي[96] كذلك اشترك هؤلاء المجاهدون من أتباع الطريقة السنوسية في معارك حامية أخرى في كانم وبحر الغزال التي تكبد فيها الفرنسيون خسائر كبيرة[97]، وقد كان الطوارق الذين وفدوا من زندر وقبائل الفرغان والمحاميد قوة ضاربة إلى جانب أتباع الطريقة المذكورة[98] وذكر أحمد الدردير الحضيري أن الشيخ محمد عبد الله السنيّ وكاوصن الأفريقي من النيجر قد جاء إلى فزان في جنوب ليبيا سنة 1914 لتحريرها من الاستعمار الإيطالي، كما واصلا زحفهما إلى منطقة غدامس[99] ولا يفوتنا في ختام هذا المبحث أن نشير إلى طريقة صوفية أخرى هي الطريقة المدنية التي كان لها أثرها في بعض أعلام مصر وتونس الكبار[100] وامتد أثرها إلى اسطمبول حينما أصبح أحد رجالها شيخاً لسلطان الدولة العثمانية عبد الحميد الثاني، وقد وصل أثرها أيضاً إلى السودان الأوسط والغربي ولكن في نطاق محدود جداً، وهو ما يستفاد من القصيدة التي مدح بها الشيخ عبد القادر القرقري إمام جامع برنو الشيخ العارف بالله محمد حسن ظافر الطرابلسي المتوفى (1263/ 1846) والتي يقول فيها حسب رواية أحمد النائب الأنصاري صاحب كتاب المنهل العذب في تاريخ طرابلس الغرب[101]:

بلغ تحية عاشق مشتاق وسلام ذي كلف إلى السباق

شمس الهدى بدر الدجى مروي الصدي بحر الندى المدني الإمام الراقي

أحييت من سرّ الطريقة ما عفا ونشرته في سائرُ الآفاق

---

(96) راجع برقة العربية أمس واليوم: و«المهدي السنوسي» للطيب الأشهب، و«حاضر العالم الإسلامي» تعليق الأمير شكيب أرسلان.

(97) م. ن: 244.

(98) م. ن: 244.

(99) المسك والريحان: 35.

(100) راجع بحثنا عن «الشيخ محمد عبده وصلاته بأعلام المغرب العربي» ضمن أعمال الندوة الدولية بالقاهرة حول شخصية الشيخ محمد عبده، تنظيم منظمة الايسسكو 2002.

(101) الإسلام في نيجيريا: 71.

ورميت عن قوسِ الطريقة فارتقى   سر الحقيقة سائر الأغراق

فهذا المدح يدل من قريب على أن بعض علماء أفريقيا عرفوا الطريقة المدنية وبعض شيوخها.

تلك هي أهم الطرق الصوفية التربوية الروحية[102] التي أخذها أهل السودان الأوسط والسودان الغربي عن الغرب الإسلامي، والتي أدت أدوارها التعليمية والدعوية والاجتماعية، والتي لا يزال أثر كثير منها التهذيبيُّ والتوجيهيُّ باقياً إلى يومنا هذا.

ومن الملاحظ أن السودان الأوسط والسودان الغربي لم يتأثرا في تصوفهما من طابع التصوّف في الغرب الإسلامي، ومن مناهجه المتباينة، وتياراته المختلفة إلا بالتصوف الطرقي أو السني التربوي المسمَّى تصوف الرقائق، ولم يتأثرا ـ حسبما انتهى إلينا من تأليف أعلامهما عبر العصور ـ بالتصوف الفلسفي التأملي المسمَّى تصوف الحقائق.

ثانياً ـ التفاعل الحضاري:

نعني بالتفاعل الحضاري أشكال التواصل الإنساني والبشري الذي تأكَّد بين الغرب الإسلامي وبلاد السودان في المجالات المدنية التي تتصل بحياة الإنسان ورقيِّه ومعيشته الاجتماعية والسياسية والتجارية والمعمارية والفنيّة ونحو ذلك.

وما من ريب في أنَّ هذا التواصل البشري والتواشج الإنساني بين الشمال والجنوب في هذه المجالات، قد نشأ في الأصل عن رسوخ العامل العقدي الإسلامي الذي قوَّى ـ كما ذكرنا ـ الأواصر الروحيّة والنفسيّة، وسهَّل ظروف التواصل بين هذه الشعوب؛ فسكان الشمال من عرب وبربر وطوارق، عرفت لهم صلات وثقى بأهل السودان من الزنوج في جنوب الصحراء، وهو ما شجَّع

---

(102) راجع الإسلام في نيجيريا، الرسالة الجلية، جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية.

على هجراتهم المتواصلة، وأسفارهم المتعدِّدة إلى أقاليم بلاد السودان المختلفة، واقتحام الصحاري القاحلة الفاصلة، والاستهانة من أجل المعايش والتعرف والتفاعل الحضاري ـ بظروف الجفاف فمضت قوافلهم التجارية تقطع الفيافي، وجاءت منذ ذلك الفتح الإسلامي تترى بالتجارة والصفق، وتبادر السلع والمنافع على النحو الذي عرفه قدماؤهم قبل مجيء الإسلام، وقد أشار الأستاذ أحمد عطية الله إلى دور التجار في تحقيق هذا التقارب والتواصل، وألمح إلى الطريق البرّية ـ التي توسعت الدراسات في تفصيل دروبها ـ التي كان يسلكها المغاربة والسودانيون للبيع والشراء، ونشر الدين والعلم[103]، ومن أهم هذه الطرق في تقريره «الطريق الذي يبدأ من فاس أو تلمسان إلى سجلماسة فادرار فتمبكتو، والطريق من تلمسان إلى مكة الجديدة وطريق القيروان أو طرابلس إلى غدامس فتمبكتو»[104] قال «كما سلك الإسلام مع التّجار إلى السودان الأوسط وبحيرة تشاد عدَّة طرق، أهمها الطرق المهديّة وطرابلس إلى مرزق فكوكا، والطريق من طبرق إلى واداي مخترقاً أوجلة والكفرة»[105] على أنَّ هذه التجارة النشيطة مع جنوب الصحراء لم تقف عند حدود الشمال الأفريقي فحسب، بل امتدت إلى أبعد من ذلك إلى أن وصلت إلى صقلية والأندلس وأوروبا والمشرق[106].

وقد تنوَّعت السلعُ والبضائعُ التي كان يحملها الغرب والطوارق من الجنوب إلى الشمال؛ فكان منها الذهب المستورد من غانة وجنوبها، والجلود والعاج والكولا والصمغ والعسل والقطن وغير ذلك، كما أنَّهم كانوا يجلبون إلى هذه الأقاليم أحمال الملح والملابس والنحاس الأحمر وضروب الأفاوية والعطور والحديد المصنوع[107] ولم تكن تلك الطرق التجارية الرابطة بين

---

(103) القاموس الإسلامي 3: 552.

(104) القاموس الإسلامي 3: 552.

(105) م. ن: 3: 552.

(106) الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: 281، 282.

(107) م. ن: 283، 284.

الشمال وجنوب الصحراء مقتصرة ـ في العهد الإسلامي ـ على مجرد التجارة والصفق، والتي تتم أحياناً بما يُسمَّى التجارة الصامتة[108] فحسب، بل كانت أيضاً طرقاً ومنافذ حيويّة للهداة والدعاة، وحملة ألوية الحضارة الإسلامية ـ كما تقدّم ـ وسبيلاً مؤثراً للعلماء والشيوخ الذي نشروا الثقافة والعلم، والمعرفة واللغة العربية في بلاد السنغال ومالي وغانة والنيجر وتشاد وبرنو وكانم كما سيأتي.

فقد استقرَّت الطوائف المغاربية في أجزاء مختلفة من بلاد السودان، وكوَّنت باستقرارها أحياءً ومدناً في القديم والحديث.

ولقد ذكر رحَّالة قدامى هذا الوجود الوافد من الشمال إلى الجنوب، وأشاروا إلى تجاورهم واختلاطهم بالمجتمعات السودانية إذا أشار الرحالة البكري إلى وجود الحيّ الإسلامي والحيّ الوثني متجاورين في عهد سلطان غانة الكافر كما أشار إلى ما رآه من المساجد والجوامع في الحيّ المذكور[109].

ولاحظ الرحَّالة المغربي ابن بطوطة الطنجي في زيارته بلاد السودان وجود جالية مغربية منتظمة، ورئيسها سعدي بن علي الجزولي الذي كان يشغل رتبة شيخ المغاربة، ومغاربة آخرين تتوزّعهم جهات ومناطق أخرى من السودان، كان كبير جماعتهم في مالي محمد بن الفقيه الجزولي، وقاضيهم أبا العباس الدكالي ومحمد الفيلالي إمام مسجدهم، وذكر أن إبراهيم إسحاق الجاناتي كان قاضي مدينة تكدّ[110].

ولم تكن تلك الأحياء في أقاليم السودان الغربي التي كانت تسمّى أحياء «البيضان» مقصورة على الجماعات الوافدة من المغرب الأقصى فحسب ـ كما جاء في رواية ابن بطوطة الطنجي ـ بل كانت تشمل الجاليات أو المهاجرين

---

(108) الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: 284.

(109) راجع «رحالات أندلسيون ثلاثة ـ البكري، الإدريسي وابن جبير» للدكتور جرير أبي حيدر. مجلة الفكر العربي ع51 س9.

(110) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لابن بطوطة.

القادمين من المغرب الأدنى مثل أهل غدامس الطرابلسيين الذين تعرّف عنهم ابن بطوطة وكانوا قادة قافلته وأهل تونس والمغرب الأوسط مثل أهل تلمسان والمناطق الأخرى من الجزائر.

وشبيه بتلك الأحياء والهجرات المغاربية إلى السودان الغربي التي حلّت بتلك الأحياء التي أقاموها في مدينة أهير والتي «تسكنها قبائل ليبية من مدينة أوجلة»[111].

ومن المعروف تاريخياً أن بني هلال بن عامر صعصعة، وبنو سليم بن منصور دخلوا عن طريق مصر إلى بلاد المغرب بتقسيماتها المذكورة فيما يعرف بهجرة بني هلال وهجرة بني سليم في النصف الأول من القرن الخامس الهجري، وامتزجوا بالسكان فيها، وتوغلوا إلى أن وصلوا إلى مناطق الطوارق أو البربر، وأنشأوا في عديدٍ من نواحي الغرب الإسلامي والغرب الأفريقي «الإمارات الصغيرة العربية حيناً، والعربية البربرية حيناً أو العربية الأفريقية الفولانية حيناً»[112] فكان دخولهم وامتزاجهم العرقي القديم صورة من صور التفاعل الاجتماعي الذي ترك طوابعه على البنية الاجتماعية والحضارية في أرض السودان أو بلاد التكرور.

كما ساهم في تشكيل لون هذا النسيج الاجتماعي الحضاري أيضاً المهاجرون القادمون من الفردوس المفقود «الأندلس»؛ ولكن على قلّة كان ذلك في عهد الدولة المرابطية والدولة الموحدية والدولة السعدية، ثم أعقابهم ونسلهم فيما بعد، قال الأستاذ محمد لبيب البتنوني «وقد ذكر بعض السيّاح أخيراً أنّه شاهد بجوار تمبكتو قبيلة اسمها «أندلوز»، ولا بدَّ أن تكون من فلول غرب الأندلس»[113].

ومن الشخصيات الأندلسيّة التي وصلت إلى كنو بنيجيريا في القديم

---

(111) صحيفة الدعوة الإسلامية العدد 846/ 2003.

(112) د. حسين مؤنس «غرب أفريقيا الإسلامي» ج60/ 1986.

(113) رحلة الأندلس للبتنوني: 101.

شخصية السيدة أم هاني الأندلسية، وهي صاحبة القصيدة التي خمسها الشيخ محمد بن جبريل إدريس[114]، ولا يمكننا بحال أن نتصور أن هذه الأديبة التي ساهمت في الحركة التعليمية والأدبية بكنو قدمت إلى هذه المدينة وحدها، وإنما يمكننا أن نتصورها أنها جاءت إليها ضمن أسرتها أو ضمن هجرة أسر أندلسية أخرى.

ولم يكن هذا التواصل بهذه الهجرات، والاختلاط البشري مقصوراً على ما ذكرناه منها، وأخبرنا به التاريخ في القديم فحسب، بل نجد تياراته وزرافاته ممتدة إلى العصر الحديث أيضاً من مختلف بلدان الغرب الإسلامي، إما بسبب البواعث المذكورة آنفاً، أو نتيجة الفتن والحروب، وقد أخبرنا الشيخ محمد عبد الله السنّي ـ من أعلام ليبيا المحدثين[115] ـ في رسالة من رسائله الأفريقية كتبها من مهجره بتاريخ 22 من محرم الحرام سنة (1314/ 1896) أنه التقى في السودان الأوسط «تشاد» مهاجرين ليبيين من «أولاد سليمان ورفلة وقذاذفة ومغاربة وغيرهم»[116] كما أخبر في رسالة أخرى عن وجود مهاجرين ليبيين من الزنتان وورفلة وقدادفة وقنطرار[117].

وقد رأينا في مدينة كنو بنيجيريا حياً يُسمّى «دندلي تروا»، وحياً آخر يُسمَّى «الفندقي» سكنهما المهاجرون الليبيون، ولا تزال بقايا نسلهم فيهما إلى يومنا هذا مما يؤكد حالة الهجرة وامتداد أثرها.

وما من ريب في أن استقرار الجماعات والأفراد من الدعاة والعلماء والتجار المغاربة في المناطق الواقعة جنوب الصحراء، وأنَّ الرحلات المتبادلة في الأغراض المختلفة بين بلدان الغرب الإسلامي والسودان الأوسط والغربي، قد أنتجت مظاهر من الاختلاط والامتزاج والتعارف النفسي والاجتماعي، كما

---

(114) الرسالة الجلية لمكانة نيجيريا العلمية: 61.

(115) راجع كتابنا «الشيخ محمد عبد الله السُّنّي» وبحثنا حوله في أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية.

(116) م.ن.

(117) م.ن.

نشأت عن ذلك ـ ضرورة ـ المصاهرة والتمازج العرقي هنا وهناك فبرزت بذلك طبقة المولدين التي أخذت من خصائص الأجناس في الشمال والجنوب.

وقد أومأنا قبلاً إلى بداية هذا الامتزاج بالإشارة إلى زواج الفاتح العظيم عقبة بن نافع من بنت المالك الأفريقي الرومي المسماة «بج منغ» التي «ولدت له أولاداً نشأوا في بلاد أمهم، وتكلموا بلغته»[118] كما لا يستبعد أن يكون بعض قادته وجنده تزوجوا أيضاً من بنات بلاد السودان.

والناظر في تاريخ المسلمين في السودان الأوسط والغربي، أو تاريخ بعض الأسرة العلمية والنافذة فيهما، يرى مقدار اعتزاز كثير من هذه الأسر بانتسابها إلى عقبة بن نافع واعتزازها بنسبها منه، وعلى سبيل المثال لا الحصر؛ فإن أُسرة «آل نياس» في كولخ بالسنغال، ومن مشاهيرها في العصر الحديث الشيخ إبراهيم عبد الله نياس شيخ الطريقة التجانية في عموم أفريقيا[119]، تعتد وتعتز بأنها من سلالة عقبة بن نافع، ومن الطريف في هذا الاعتزاز ما يذكره الشيخ محمد نياس شقيق الشيخ إبراهيم في عبارته المشهورة «نحن عرب سودتنا الأمهات»[120]، وأغلب الظن أن أسراً كثيرة في بلاد التكرور تعتد بأجدادها هذا الاعتداد الذي تدل به على العلائق والوشائج الوثيقة الرابطة بين المسلمين في السودان الفاتحين والطارئين عليه من الغرب الإسلامي خاصّة، كما تحقَّق في سير العلماء والتجار السودانيين التكروريين الذي رحلوا في هجرات عسكرية من أقطار السودان الأوسط والغربي إلى بلدان الغرب الإسلامي عبر العصور والأحقاب الممتدة، فقد استقرَّ كثير منهم في تلك البلدان، وأصهروا وتزوجوا فيها.

ولقد أتيح لي أن أزور كثيراً من تلك الأقطار والبلدان في الغرب الإسلامي والبلاد الأفريقية في السودان الأوسط والسودان الغربي، مما هيأ لي الفرصة

---

(118) تزيين الورقات. لعبد الله بن فودي.

(119) راجع مقابلتنا معه في مجلة جوهر الإسلام التونسية ع س.

(120) الخليل النحوي «أفريقيا المسلمة ـ الهوية الضائعة د. خليل عبد الرزاق «الإسلام في السنغال» صحيفة الدعوة الإسلامية ع854.

للوقوف عن كثب على هذه الظاهرة الاجتماعية، من الامتزاج العرقي، والتعارف البشري بين سكان الشمال والجنوب، ورؤية طبقات المولدين ذوي السمرة الجميلة من نتائج هذا التزاوج والاختلاط والتصاهر الطبيعي بين تلك الأجناس والأعراق.

ويكفي أن أضربَ هنا ـ على هذه المصاهرة التي تستعصي أمثلتها الماثلة على العدِّ ـ مثلين دالين طريفين من تاريخنا الاجتماعي المشترك القديم المتجسد في هذا التصاهر والتزاوج من حياة عالمين جليلين مشهورين، أحدهما من الأندلس، والآخر من كانم جسدا هذا المظهر أو هذه الحقيقة.

الأول: أبو إسحاق إبراهيم الساحلي الغرناطي الأندلسي، الملقَّب في المصادر والمراجع الأندلسية بالطويجن، وكان عالماً ومهندساً، وأديباً وشاعراً، ودبلوماسياً نهض بأدوار ممتازة بين مملكة بني مرين في المغرب ومملكة مالي في القرن الثامن الهجري، فقد تَزوَّج إبراهيم الساحلي زوجة من نساء مالي «واتخذ إماءً للتسرّي من الزنجيات، ورزق منهن أولاداً»[121] وقد ذكر لسان الدين بن الخطيب هؤلاء الأولاد، وشبههم مازحاً على عادة الأندلسيين في المزاح ـ بالخنافسة[122]، وتحدث عنهم عبد الرحمن بن خلدون، فقال «أنهم كانوا وقت تدوين تاريخه ما يزالون يعيشون على ما كان لوالدهم من جاه»[123] قال أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة «وفي تنبكتو اليوم أُسرة علمية هي أُسرة الأنصاريين، وهي ترفع نسبها إلى بني نصر ملوك غرناطة، والأقرب أن تكون منسوبة إلى الساحلي الأنصاري»[124].

والآخر أبو إسحاق إبراهيم الكانمي، نسبة إلى كانم في السودان الغربي، وكان هو الآخر أديباً شاعراً فصيحاً فقد رحل من بلاده كانم، وقصد المغرب الأقصى حيث اتصل بالبيئات العلمية، وقُدِّر له فيها وفي الأوساط السياسية على

(121) الإحاطة في أخبار غرناطة 1: 341.

(122) الإحاطة 1: 341.

(123) العبر 6: 415.

(124) إبراهيم الساحلي: 30، محاضرة الأستاذة آدم باكوناري رقم (3): 24.

عهد الموحدين القبول، وامتدح حاكمها أبا إسحاق إبراهيم بن يعقوب بأمداح، وتزوَّج هناك وأصهر، وبني على زوجته البيضاء «زهراء» التي قال مشبباً بها، وذاكراً امتزاج لونه الأسود ببياضها وفي تشبيه بديع يؤكد صورة الامتزاج بين الأفقين السودان والبيضان:

غيري عليكن يا زهراءُ يصطبر … لأنَّ صبري على ذاك الهوى صبر

لوني بلونك فردان إذا اجتمعا … كما يزين سوادَ المقلة الحورُ

وإن شككتِ فقيسي قيس تجربة … ففي اختبارك ما يُنسىْ به الخَبَرُ

ولا يَسؤْكِ من الأغمار حالكها … إن كان كافيَها الصمصامةُ الذكر[125]

وليس ثمة شك في أنَّ هذا التزاوج بين سكان الساحل وجنوب الصحراء قد تولّد عنه بالإضافة إلى الأبناء المولدين الذين ينتسبون بماتة قوية إلى الأفقين نقلُ العادات والتقليد مما أوجد كثيراً من التشابه في أشكال الحياة العامة الاجتماعية والعمرانية والفنية والسياسية وغير ذلك، كما نتج عنه التفاعل المطلوب في أخذ كل فريق من أساليب الحضارة عن الآخر[126] ونحن نجتزئ هنا بضرب أمثلة دالّة.

لقد تطورت التجارة بين الطرفين من مظهر التجارة الصامتة التي شاعت في بداية الاتصال بين الطرفين إلى التجارة الحضارية المباشرة بفعل الحياة الاجتماعية والمصاهرة والتواصل الحقيقي.

ومن مظاهر الحضارة التي تطوَّر بها السودان الأوسط والسودان الغربي، فنُ العمارة الذي نما وازدهر بدخول الجاليات المغاربية والمهاجرين من الغرب الإسلامي إليهما، وإذا كان من العسير أن نسوق أمثلة لما دخل كلَّ إقليم من أقاليم السودان من فن العمارة وتطوره على أيدي هؤلاء الطارئين من الشمال، فيكفي ذكر أمثلة لما وجد في بعضها.

---

(125) قلائد العقيان لابن الشعار، نقلاً عن كتاب تراجم مغربية من مصادر مشرقية للدكتور محمد بن شريفة: 24.

(126) حضارات أفريقيا الغربية: 135، الإحاطة في أخبار غرناطة 1: العبر 6: 416 الثقافة الإسلامية في تشاد: 226.

إن أقدم مثال لهذا الفن المعماري المتطور ما أخبرنا به التاريخ عن المهندس الأديب الغرناطي الأندلسي إبراهيم الساحلي «الطويجن»[127] الذي التقى بالسلطان المالي «منساموسي» في الحج، ثم رحل معه إلى بلاده، حيث أظهر إلى جانب مواهبه الأدبية والدبلوماسية ـ مواهبه الهندسية والمعمارية التي جسدها في مالي بلاد هذا السلطان المسلم المتميز.

وقد تحدّث لسان الدين بن الخطيب عن هذه الشخصية الغرناطية المتميزة كما تحدّث عن دوره الهندسي المعماري في تطوير العمارة في مالي[128] كما أخبر عنه عبد الرحمن بن خلدون وعن هذا الدور نقلاً عن ابن خديجة صديق إبراهيم الساحلي الذي قال: «ورجعنا معه إلى حضرة ملكه، فأراد أن يتخذ بيتاً في قاعدة سلطانه محكمة البناء، مجللاً بالكلس لغرابته بأرضهم، فأطرفه أبو إسحاق الطويجن ببناء قبّة مُرَبعة الشكل، استفرغ فيها إجادته وكان صناع اليدين، وأضفى عليها من الكلس، ووالى عليها بالأصباغ المُشبَعة؛ فجاءت من أتقن المباني، ووقعت من السلطان موقع الاستغراب؛ لفقدان صنعة البناء بأرضهم، ووصله باثني عشر ألفاً مثاقيل التبر، مبثوثة عليها، إلى ما كان له من الأثرة، والميل إليه، والصلات السنية»[129].

وقد أشار الرحالة الوزان (الحسن بن محمد) الذي وقف على هذا الأثر الغرناطي الأندلسي بعد مرور مئتي سنة على البناء، فألمع إلى أن باني المسجد والقصر مهندس أندلسي[130] ـ حسب الرواية المسموعة المتداولة ـ قال الدكتور محمد بن شريفة «والمقصود به شاعرنا (إبراهيم الساحلي) طبعاً، وهو البلدية كما هو معروف»[131].

وتذهب الأستاذة آدم باكوناري إلى أن جهد الساحل (الطوبجن) في تطوير

---

(127) الإحاطة في أخبار غرناطة 1: 503.

(128) الإحاطة في أخبار غرناطة 1: 240.

(129) العبر 6: 416.

(130) وصف أفريقيا 2: 165.

(131) إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي في مملكة مالي: 22.

يجن فن العمارة في السودان الغربي لم يكون مقصوراً على ما ذكرناه من المسجد والقصر في تنبكتو بل امتد إلى جني وكاغو من مالي أيضاً، وأغلب الظن أنّه تمَّ أيضاً بتكليف من السلطان منسا موسى وبتشجيع منه، قالت في محاضرتها «فأما آثاره المادية؛ فتتمثل فيما ينسب إليه من مباني ومساجد في تنبكتو وجني وكاغو، وهي أساس العمارة التي اصطلح على تسميتها «بالعمارة السودانية» التي تقوم من الطين المضغوط المقوّى بالخشب على نحو ما هو موجود في جنوب المغرب»[132].

فهذا مثال دالٌّ يوضح أثر الغرب الإسلامي من خلال إبداع العالم المهندس الأديب إبراهيم الساحلي الأندلسي في تطوير فن العمارة السودانية بمالي بملامح ونقائش فن العمارة المزدهر في بلاده «غرناطة» الأندلسية.

ومن المعروف أن ملوك غانة كانوا يبنون قصورهم بناء شامخاً محصناً من الحجارة، ويتخذون لها نوافذ زجاجية، ينمنونها بالزخارف والنقوش، وتشير بعض الدراسات أن هذا التطور المعماري كان نتاج اتصال الحضارة في غانة بالحضارة في الغرب الإسلامي إذ كان ملوك غانة «يستقدمون البنائين من دول المغرب الغربي، ليقيموا لهم المباني والقصور على طراز العربي الإسلامي»[133].

بيد أن المتأمل في أشكال قصور الأمراء والجوامع والمساجد وبيوت الوجهاء والأعيان في السودان الأوسط: تشاد والنيجر، والسودان الغربي مثل نيجيريا والكمرون ومالي وغانة والسنغال، يقف من قريب على التأثر الظاهر عليها من فن العمارة والهندسة الماثلة في قصور ودور ومساجد الغرب الإسلامي بعامة[134].

---

(132) محاضرة الأستاذة آدم باكوناري رقم (3) سلسلة محاضرات التراث المغربي الأفريقي المشتر: 10.

(133) سليمان أبو غزة «الفن المعماري الإسلامي في أفريقيا» صحيفة الدعوة الإسلامية ع: 868 بتاريخ 22 جمادى الآخرة 1424 ـ 2003 الثقافة الإسلامية في تشاد: 224.

(134) الثقافة الإسلامية في تشاد: 224، حضارات أفريقيا الغربية: 135.

ويذهب أستاذنا الدكتور محمد بن شريفة إلى أن دور إبراهيم الساحلي الغرناطي الأندلسي الذي تحدثنا عنه قبل قليل في مالي، كان أبعد وأعمق من هذا الدور الهندسي المعماري المادي الذي أطرف به منساموسى، لأنه يبلغ في تقديره حدَّ التأثير في نواحي حضارية متنوعة استقاها من حضارته الأندلسية وأثرى بها حضارة السودان في مالي قال «ونحن نعرف أنَّ دور الساحلي في مملكة مالي كان أكبر من دور معلم صناع اليدين، ونذهب إلى أنه كان بالإضافة إلى ذلك، ذا أثره مهم في الحياة الثقافية والاجتماعية بتلك المملكة.

وقد يحلو لنا أن نشبه أثرهُ في الحياة المالية بالأثر الذي أحدثه زرياب[135] في الحياة الأندلسية»[136].

كذلك نرى من مظاهر التأثير الحضاري المغاربي على البلاد الواقعة جنوب الصحراء ما ظهر من مراسم في تراتيب قصور الأمراء واحتفالاتهم وتقاليد مواكبهم والعادات المرعية في احتفالاتهم وأعيادهم قال الدكتور محمد بن شريفة في معرض حديثه عن الأثر الحضاري المعنوي لإبراهيم الساحلي الأندلسي الذي لقبه بزرياب السودان في تقاليد قصور مالي «ونقدّر أنَّ عدداً من تراتيب مشور[137] السلطان المالي التي وصفها ابن بطوطة فيما بعد كان بمحاولته، ونظن أنَّ لباس الثياب البيض الحسان الذي شاهده ابن بطوطة في العيدين كان من أثره، فهذا هو لباس الأندلسيين والمغاربة في هاتين المناسبتين»[138] والحقُّ أن أشكال اللباس المغاربي لم يكن حكراً في التأثير به على مجرد السلاطين والأمراء والكبراء، بل تأثر به المحكومون والعامة في السودان، وقد رأيت مظاهر هذا التأثير خلال زياراتي إلى السنغال ومالي ونيجيريا والنيجر وبوركينا

---

(135) هو المغني البغدادي المشهور تلميذ اسحاق الموصلي، دخل الأندلس سنة (206هـ/822) فأدخل معه التطوير في فن الغناء والطرب، وفي مظاهر حضارية أخرى زادت في حضارة الأندلس.

(136) إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي في مملكة مالي.

(137) المشور في اصطلاح الغرب الإسلامي يطلق على القصر الذي تتم فيه الشورى.

(138) إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي في مملكة مالي: 23.

فاسو ـ بارزة عند الأهالي على مختلف طبقاتهم فقد رأيت ـ على سبيل المثال ـ لباس أهل ليبيا المتكوِّن من «لباس الخرج» المتكون من السروال والفرملة والبدعية والزبون المطرزين بالزخارف، والسكروتة وطاقية البسكل» شائعة في بعض لباس البلاد الأفريقية المذكورة، ومثلها لباس أهل تونس والجزائر والمغرب الأقصى.

ومن تقاليد أُمراء السودان الأوسط والغربي التي يجرونها في ساحات قصورهم الفسيحة احتفالات الفروسيّة التي يشارك فيها الفرسان ضمن مراسم منضبطة ورائعة، يستعرض خلالها أمير الإمارة هؤلاء الفرسان وسباقاتهم البديعة على خيولهم المطهمة، وقد أتيح لي أن أحضر في اليوم الثاني من عيد الأضحى سنة (1424/ 2004) في المنصّة الشرفية بقصر أمير كانو استعراض هذه الفروسيّة، ولفتني خلاله أن المذيع أو المُنشّط في ذلك الحفل ما فتئ وهو يتكلم لغة الهوسا يردد أن هذه التقاليد الإسلامية البهيجة إنما ورثناها وجاءت إلينا من التقاليد المغربية في الشمال الأفريقي، وهذا يذكرنا بحقيقة ما أدخل المغاربة وبخاصة أهل المغرب الأقصى من المظاهر الحضارية المختلفة في عادات الفروسية وتكوين الجيوش وترتيبها، وتطوير آلياتها على عهدي الدولة المرابطية والدولة الموحدية. فقد استخدم المرابطون أهل السودان الغربي «في جيوشهم وتنظيماتهم العسكرية، وصاروا يكونون فرقة من فرق الجيش، وقد بدأ هذا الإجراء أمير المسلمين يوسف بن تاشفين حيث عزم على توطيد سلطانه ودعم نفوذه»[139].

وليس ثمة شك في أنَّ عليَّ بن يوسف بن تاشفين وولده تاشفين بن علي قد استعانا أيضاً بأهل السودان في جيوشهم وفي حروبهم ومعاركهم أيضاً.

وما من شك أيضاً في أنَّ دولة الموحدين التي أعقبت الدولة المذكورة استخدمت أهل أفريقيا الغربية ذلك الاستخدام وأنَّ هؤلاء السودانيين قد استفادوا استفادة كبيرة من تلك التقاليد الفروسية والعسكرية في عهدي الدولة المرابطية

(139) الحلل الموشية: 13، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس: 323.

والدولة الموحدّية، كما استفادوا أيضاً من هذه المظاهر من المهاجرين الأندلسية إليهم، وبخاصة في العصر الموحدي الذي دخلت معه التقاليد الأندلسية في الفروسية، والأساليب العسكرية يقول الأستاذ الدكتور محمد بن شريفة مشيراً إلى هذا العنصر الأندلسي، وأثره في النسيج البشري والحضاري السوداني «أما العنصر الأندلسي الفعلي، فهو الذي عرفته مالي بعد وصول الأندلسيين الذين كانوا في جيش المنصور، وما يزال نسلهم موجوداً في تنبكتو إلى اليوم»[140].

إنّ ما ذكرناه سلفاً يتصل اتصالاً مباشراً بمقدار التأثير الحضاري الذي كان سائداً في الغرب الإسلامي في النسيج الحضاري لبلاد السودان، والتأثير الضمني لأهل السودان في حياة الفروسية المغربية، ونجاحات جيوشها في حفظ ملك الدولة المرابطية والدولة الموحدية، وإسهامات هؤلاء الأفارقة أيضاً في حروب المسلمين ضد الصليبيين في الأندلس.

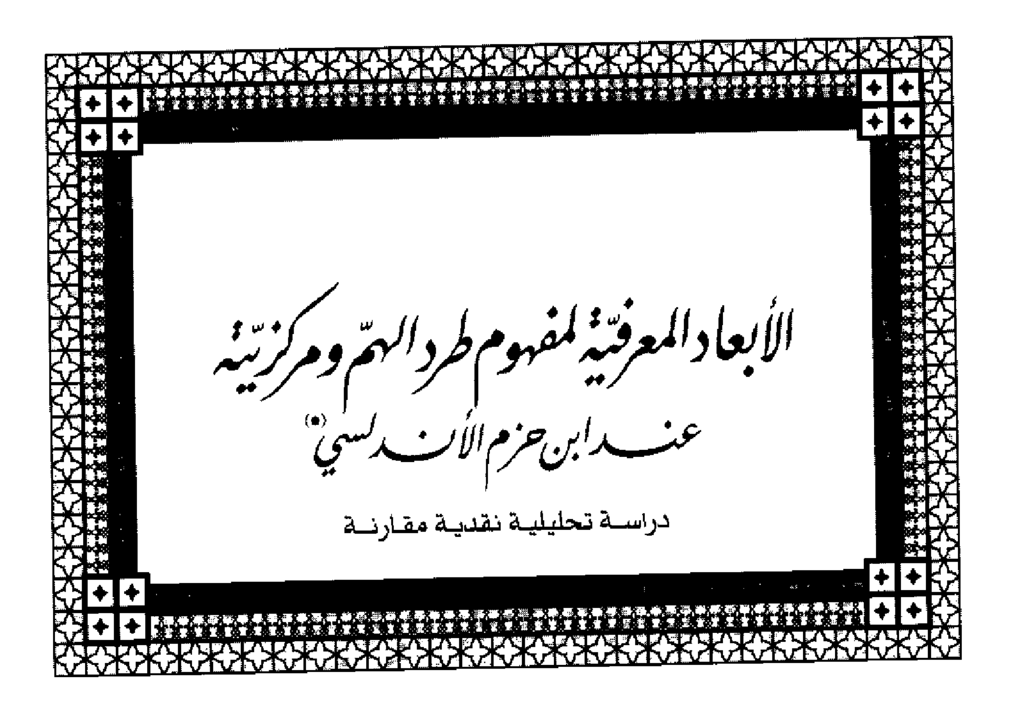
والحقُّ أنَّ هذا التأثير الأفريقي في الغرب الإسلامي ـ والذي لا يزال في حاجة ماسّة لجهود الباحثين لتتبع آثاره وآفاقه ـ لم يقتصر على ما ذكرناه فحسب، بل امتد تحت تأثير هذا التفاعل الحضاري إلى مظاهر حضارية في الطعام والشراب، وفي الفن والغناء والرقص، وإلى مظاهر ثقافية وحضارية أخرى.

فقد أشارت كثير من المراجع إلى تأثير فن الطبخ الأفريقي في مطاعم الغرب الإسلامي، والذي تمّ إما عن طريق المصاهرة كما تقدّم أو عن طريق الاستخدام، يقول صاحب كتاب «الاستبصار» عن مدينة أودغشت، ويجلب منها سودانيات طباخات محسنات يُحسنَّ عمل الأطعمة، ولا سيما أصناف الحلاوات مثل الجوزنيقات والوزينجات والقاهريات والكنافيات والقطائف والمشهيات وأصناف الحلاوات فلا يوجد أحذق بصفتها منهن»[141].

---

(140) إبراهيم الساحلي ودوره الثقافي في مملكة مالي: 30.

(141) الاستبصار نقلاً عن الحضارة الإسلامية والأندلس: 323.



أ. عمر غلام
كليّة إعداد المعلّمين / طرابلس

اشتهر ابن حزم الأندلسي (383 ـ 456) بالفقه، ومع كونه فقيهاً إلا أن له دراسات خلقية وفلسفية ونفسية في غاية الأهمية على صعيد الفكر الإنساني.

ولعل من أبرز تلك الدراسات ما قدمه لنا ضمن فكره الخلقي في رسالته «في مداواة النفوس»[(1)] عن مفهومه لطرد الهم.

قد يتساءل البعض هنا ما الذي قدمه ابن حزم في هذا المجال؟ فهناك من

(*) هذا العمل هو دراسة مختصرة لرسالة ماجستير (جامعة الفاتح) نوقشت بتاريخ 15/ 2/ 1999 تحت إشراف الأستاذين الفاضلين الدكتور محمد أحمد الشريف والدكتور عارف علي النايض.

(1) ابن حزم، «في مداوة النفوس» تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول / بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981.

الفلاسفة من سبقه في دراسة مفاهيم «الحزن والهم والغم» كرسالة أفلاطون في «نفي الهم وإثبات الرؤيا»[2] ورسالة الكندي «في الحلية لدفع الأحزان»[3].

بيد أن ما تفرد به ابن حزم بمفهومه لطرد الهم هو أنه فسر به موضوع الأخلاق بمنظور سلبي، وليس هذا فحسب، بل جعله ركيزة أساسية في تحليل الفعل الإنساني.

لكن المشكلة المنهجية التي تواجه دراسة هذا المفهوم تكمن في أن ابن حزم لم يسعفنا بكلام مفصل عنه، وإنما عرضه بشكل مقتضب لا يتجاوز في مجمله ثلاث ورقات، الأمر الذي جعله مكتنفاً بكثير من الغموض والانغلاق.

وقد يرجع إلى ذلك السبب في عدم اهتمام الباحثين بدراسته اللهم إلا بعض إشارات عابرة عن قيمته المعرفية والخلقية[4].

ونظراً لغموض مفهوم طرد الهم عند ابن حزم فإن هذه الدراسة تسعى في محاولة جادة إلى إخضاع نصوصه لفحص دقيق ومن ثَمَّ إلى إعادة بنائها وفقاً لمنظومة معرفية متكاملة.

ومن ثم فإن النهج الذي نسلكه لاستنطاقه يكون أولاً: باستخراج ما يحمل في جوفه من أبعاد معرفية ثم مقارنته مع مفهوميّ (الحزن والسعادة) لتطويعه وفهمه هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقارنه بإشارات موجزة مع (التحليل النفسي والفلسفة الوجودية)، لتطويره وإبرازه في وقتنا الحاضر.

ونختتم نصوص مفهوم طرد الهمّ في هذه الدراسة بالتطرق إلى البعد الديني المهم، الذي يقترحه ابن حزم من خلال فكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة لطرد الهم عن النفس.

---

(2) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام / باريس/ طهران/ 1973 ص235 إلى ص243.

(3) الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان» رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي/ بنغازي/ الجامعة الليبية 1973.

(4) ابن حزم، المصدر السابق ص 336 على سبيل المثال محمد أبو زهرة، حياته وعصره، أروه وفقهه / القاهرة/ دار الفكر العربي .1954 حامد الطاهر، الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية / القاهرة/ العمرانية الغربية .1993

باديءَ ذي بدء يكون بعرضنا لنصوص مفهوم طرد الهمّ عند ابن حزم والتي يقرر فيها من البدء إنه غرضٌ واحدٌ لكل الناس حيث قال «تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده إلا واحداً، وهو طرد الهمّ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم وإيراداتهم لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهمّ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعنون به إزاحته عن أنفسهم. . . . . . »[5].

ويمكن أن نستقي من هذا النص بُعدين أساسيين الأول: مفهوم طرد الهم يعد طرحاً بديلاً للغاية الإنسانية، فمن المعتاد في الفلسفة الخلقية أن تفسر الغاية من أفعالنا الخلقية بمفهوم إيجابي مثل السعادة عند أرسطو أو اللذة عند أبيقور أو المنفعة عند كل من مل وبنتام. في حين أن ابن حزم يرجعها إلى طرد الهم عن النفس.

أما البُعد الآخر: فهو ربط مفهوم طرد الهمّ بحركة الفعل الإنساني حيث إننا نفهم من سياق نصه أن الحركة والكلمة لا يتحقق تأثيرها بعد أن يتحقق تأثيرها لديه إلا في النفس. وعلى الرغم من أهمية القيمة المعرفية لهذين البُعدين إلا أن ابن حزم لم يبين لنا ماذا يعني بالهم[6]؟ وكيف أن طرده عن النفس يمثل الغرض والأصل في الفعل الإنساني؟

إذا كان الأمر كذلك فإنه يجدر بنا قبل كل شيء أن نبحث عن العلاقة بينهما (مفهوم الهم وعلاقته بالطرد) كمدخل أساسي لدراسته وفهمه.

بالاعتماد على أن العلاقة بينهما هي علاقة بين السبب والغرض في

(5) ابن حزم، المصدر السابق ص336.

(6) بالاطلاع على معنى الهم في اللغة العربية والقرآن الكريم وبعض التعريفات عند مفكري الإسلام نلاحظ أنه يرد بمعنى مبدأ الإرادة وقد يرد بمعنى يختلف عن مفهوم الحزن. غير أنه لمن الصعب مقارنة هذه المعاني بمفهوم الهم عند ابن حزم فحينما سبقه بالطرد جعله ركيزة أساسية في تحليل الفعل الإنساني كما سنرى في هذه الدراسة.

الفعل، حيث إنه بعد الاطلاع على مؤلفات ومصنفات ابن حزم وتقييمها بنظرة فاحصة نجد أن ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» يضرب مثالاً عن العلاقة بين السبب والغرض ينطبق على ما يبدو مع العلاقة بين الهم وطرده فلننظر إلى ما يقوله ابن حزم في هذا النص: «وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه فاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار...»[7].

ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا في العلاقة بين السبب والغرض عند ابن حزم أن الغضب كسبب للفعل يختلف في الوجود عن إزالته كغاية، بمعنى أن الغضب هو السبب في الانتصار أو العامل المحرك عليه، وإطفاء الغضب وإزالته هي الغاية من الانتصار.

وبمقارنة هذا المعنى مع مفهوم طرد الهم عند ابن حزم نلاحظ أنه لم يوضح العلاقة بين الهم والطرد ويتحدث عنهما بمعنى واحد (طرد الهم) بل إن ما يعنيه هو نفس المعنى الذي قصده في توضيح العلاقة بين الغضب وإزالته، أي العلاقة بين السبب والغرض وبالتالي فإن الهم كسبب للفعل يختلف في الوجود عن إزاحته أو طرده كغاية للفعل كما سنرى.

على ضوء هذا الفهم نشرع في محاولة جادة لتحليل نصوص مفهوم طرد الهمّ وعلاقته بالمطالب الإنسانية والتي يحرص ابن حزم فيها على كونها لا تسعى لشيء إلاّ لإزاحته عن النفس فقال في هذا الصدد:

«منْ طلب المال طلابهُ ليطردوا به عن أنفسهم همّ الفقر، وإنما طلب الصوت من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الاستعلاء عليه، وإنما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه هم فوتها، وإنما طلب العلم من طلبه ليطرد به عن

(7) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، حققه لجنة من العلماء / القاهرة/ دار الحديث 1984، ص563.

نفسه همّ الجهل، وإنما هشّ إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب ليطرد بها عن نفسه همّ التوحد ومغيب أحوال العالم عنه. . .»[8].

يمكن القول إن ابن حزم حينما يفسر الغاية من مطالبنا بهذا المفهوم إنما يفسره برؤية سلبية، أي أن الغاية تبدأ وتنتهي من داخل الإنسان نفسه، وإن المطالب لديه ما هي إلا وسائل لغرض طرد الهمّ عن النفس.

ولكي نفهم هذا المعنى الغائي في صورته السلبية نأخذ من جملة المطالب السالفة الذكر مطلب المال، فالغاية والأصل من طلبه عند ابن حزم في الحقيقة إنما ترجع إلى إزاحة همّ الفقر عن النفس. بمعنى آخر أن همّ الفقر وما يسببه من توتر وضيق يتحتم طرده عن النفس، هذا الأمر ينجم عنه في نظر ابن حزم قوة دافعة للفعل نحو طلب المال، وبعد الحصول على المال تتحقق الغاية من الفعل والتي من أجلها ظهر الفعل، وهي طرد همّ الفقر.

وبالتالي نصل إلى ما قصده ابن حزم من قوله في مقدمة نصهِ كما ذكرنا إن طرد الهمّ حينما تدبر فيه لم يجده غرضاً واحداً يستوي في طلبه كل الناس فقط بل هو الأصل كذلك في حركة أفعالهم.

وبناء على ذلك يمكن القول: إن العلاقة بين الغاية والوسيلة عند ابن حزم بهذا المفهوم تكون كالآتي:

طرد الهمّ سابق في الوجود على الوسيلة؛ لأنه هو الأصل في توجّه الفعل نحوها، ولكن بعد الحصول على الوسيلة يأتي متخلفاً زمنياً عنها، لأنه بواسطتها يتم تحقيق الغاية من الفعل، فالغاية أصلاً من تحقيق الفعل أسبق في الوجود عن الوسيلة حينما تكون أمراً منشوداً في العقل، أي حين وجودها كرغبة وتتطلّع وهي لا تزال في مرحلة الوجود بالقوة.

غير أن هذا الثبوت في أصل تحقيق الفعل يتخلف زماناً حينما تحقق الغاية من الفعل فتصبح تالية وذلك لاستخدام الوسيلة في مرحلة الوجود بالفعل.

---

(8) ابن حزم، مداواة النفوس، ص337.

من هنا يمكن أن نستنتج حقيقة مهمة من ربط ابن حزم مفهومه بالفعل الإنساني مفادها: أن حركة الفعل تسير في فكر الفيلسوف وفق اتجاه دائري متصل[9]، فالفعل لا ينطلق من النفس إلى حيز الوجود مباشرة وفي حركة مستقيمة وإنما لا يظهر إلا بطرد الهمّ عن النفس، وإن الغاية من الفعل أيضاً لا تنتهي بالحصول على شيء من خارج النفس بل تعود مرة أخرى إلى النقطة التي انطلق منها الفعل أي إلى مركزيته.

ولإلقاء مزيدٍ من الضوء على مفهوم طرد الهمّ عند ابن حزم نقارن بينه وبين مفهوميّ السعادة والحزن.

من المعروف أن السعادة في الفلسفة الخلقية حظيت بالنصيب الأوفر في إنها غاية عليا لحياتنا الخلقية، وكل ما عداها من قيم تسعي إلى مبتغاها فهي غاية الغايات. وترجع شهرة السعادة كنظرية خلقية إلى أرسطو وذلك بمحاولته وضع مذهبٍ خلقيٍ متكاملٍ لها. ونعرض لأهم ركائزها بمقارنتها مع موضوع دراستنا والغرض الأساسي من ذلك هو البحث في أيهما أجدر في التفسير الفعل الخلقي السعادة أم طرد الهمّ.

إن المطّلع على كتاب الأخلاق لأرسطو يجد أنه لا يبين السعادة كغاية خلقية لأفعالنا إلا بمفهومي الخير والكمال وكذلك يستعملها بمعنى واحد، فمن حيث علاقة السعادة بالخير يرى أرسطو أن من طبيعة الوجود البشري أنه يتجه بفعله إلى غاية ما، وهذه الغاية تكون خير ما، وبما أن الغايات تتشوق إلى خيرات كثيرة، فلا بد للمرء أن يتطلع منها إلى خير يعتقد فيه أنه أعظم الخيرات وأكمل الغايات. فلم يظهر هذا الخير الأسمى عند أرسطو إلاّ في السعادة حيث يقول:

---

(9) أغلب الظن أن ابن حزم أخذ هذه الفكرة في تفسير الحركة منْ أرسطو فقد رأى الأخير أن الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة المتصلة والتي حاول أن يطبقها على حركة الأفلاك الثابتة والمحرك الأول انظر أرسطو طاليس تحقيق عبد الرحمن بدوي / دار القلم/ 1980، ص165، ص166، ص167.

«وهذا الخير هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل، فنقول إنه يكاد أن يكون أكثر الناس أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن كثيراً من الحذاق يسمونه السعادة»[10].

كما أن أرسطو يعرف السعادة وفق الكمال فالشيء الكامل في رأيه هو الذي يطلب لذاته، ولا يؤثر في أي وقت من الأوقات لغاية غيره، وأولى بهذه الصفة أن تكون هي السعادة[11]، ويدلل على ذلك أن السعادة خيرٌ كامل يطلب أبداً لذاته، وهذا بطبيعة الحال أفضل من الخيرات التي تطلب لغايةِ غيرها مثل الدواء والرياضة التي تطلب لأجل الصحة، وأفضل كذلك من الخيرات التي تطلب لذاتها، وأحياناً تطلب لغايةٍ أخرى، مثل العلم الذي يطلب لذاته، ويطلب أيضاً من أجل غايةِ غيره كالحصول على الثروة والمنصب[12].

لذلك يقرر أرسطو أنه طالما أن السعادة تتميز بهذه الصفة فهي أحرى أن تكون أعظم الخيرات وأكملها غايةً لأفعالنا الخلقية.

نستخلص من خلال عرض نظرية السعادة الأرسطية الموجزة أن أهم الركائز التي تقوم عليها السعادة هو كونها قيمة في ذاتها لا تحتاج إلى غاية غيرها. غير أَنّ أرسطو في حقيقة الأمر اضطر إلى الاستعانة في إثبات هذا المفهوم الخلقي للسعادة بالخير والكمال، ولو لم يفعل ذلك لأصبحت مفهوماً جامداً خاوياً من أي معنى خلقي.

لأن السعادة لا يمكن إدراك معناها الخلقي إلا باللجوء إلى قيم أخرى، وتجد ذلك واضحاً عند كل الفلاسفة القائلين بالسعادة، فعلى سبيل المثال لا الحصر مذهب المنفعة يقرُّ أنَّ السعادة تقاس بمقدار الحصول على المنفعة[13].

---

(10) أرسطو، الأخلاق، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي / الكويت/ دار الوكالة المطبوعات 1979، ص53، ص57.

(11) المصدر السابق ص60، ص66.

(12) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين / بيروت/ دار المناضل 1987، ص48.

(13) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها (   ).

وهكذا تجد السعادة تظهر دائماً مصاحبة للأفعال، فهي أخلاق نتائج وبالتالي غير مجدية في تفسير الفعل الخلقي.

أما عالم الأخلاق عند ابن حزم، فإننا نلاحظ من خلال استقرائه لواقع الناس ومقارنته بين حالة وحالة أخرى وهي في سعيها لطرد الهمّ أنه لم يستعن بأي قيم في إثباته، ولم يشترط في السعي له الاتجاه إلى تحقيق غاية دينية أو غاية تتعلق بالخير أو الشهرة أو المال، بل يرى أن من الأفعال الإنسانية أغراضها مختلفة ومتباينة عن هذه الأغراض ومع ذلك يؤكد ابن حزم أنها تتفق في طلب طرح الهمّ عن أنفسهم يقول ابن حزم في ذلك: «... ففي الناس من لا يستحسنه إذ في الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة، ومن الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق، ومن الناس من يُؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت، وفي الناس من لا يريد المال ويؤثر عدمه... وليس في العالم منذُ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهمّ ولا يريد إلاّ طرحه عن نفسه»[(14)].

وبهذا تجد ابن حزم وحّد كل الغايات الإنسانية في هذا المفهوم وبالتالي حافظ على آليته الغائية في أنه مطلوب لذاته لا يحتاج إلى غاية أخرى غيره.

وبالمقارنة بين ما ورد على لسان أرسطو وما ذكره ابن حزم يتضح اختلاف النسق الفكري الذي بناه كل من أرسطو وابن حزم فالأول بنى مفهومه للسعادة من شيء خارج النفس فاعتمد على قيم أخرى. في حين أنَّ ابن حزم بنى مفهومه لطرد الهمّ على أصل من داخل النفس فارتكز على بداهته.

لذلك يمكن القول أن الأصل الموجود داخل النفس والذي يسعى الإنسان دائماً لطرده عن النفس أي الهمّ هو الأقرب للصواب في تفسير حياتنا الخلقية من شيء خارج النفس قد يبحث عنه ولا يجده أي السعادة.

فضلاً على ذلك إذا عرفت السعادة في الأوساط الخلقية بضد الشقاوة،

---

(14) ابن حزم، المصدر السابق، ص336، ص337.

فإنه بالإمكان القول إن مفهوم طرد الهمّ لابن حزم يحوي هذا المعنى للسعادة، فطرده عن النفس هو في حد ذاته سعادة يقول ابن حزم في هذا المعنى: «طرد الهمّ الذي هو المطلوب النفيس الذي يتفق فيه جميع أنواع الإنسان، الجاهل منهم والعالم والصالح والطالح على السعي له»[15].

ألقت هذه المقارنة إشارات معرفية على أن لطرد الهمّ دلالات ومضامين معرفية تعلو على أنه مجرد دفع للحزن، ولكن لا بد من محاولة التمييز بين كلا المفهومين خاصة وأنه غالباً ما يتبادر إلى الأذهان بأن كليهما واحد، أو بشيء من التجاوز لكل منهما مفهوم مقارب للآخر وسيتم ذلك من خلال عرض مناقشة نقارن فيها بين مفهوم الهمّ عند ابن حزم ومفهوم الحزن عند الكندي في رسالته المشهورة «في الحلية لدفع الأحزان».

يعرف الكندي الحزن إنه «ألم نفساني يحدث لفوت المطلوبات وفقد المحبوبات»[16].

من الواضح أن الحزن عند الكندي مع أنه ألم نفساني إلا أن أغراضه يمكن معرفتها بفوت الأشياء المادية وكذلك يحدث الحزن في النفس بفقد المحبوبات الحسية والتي يريدُ المرء أن تبقى معه دائماً لذا يتساءل الكندي هل هناك أحد يسلم من فوت ما يطلب وفقد ما يحب؟!.

يجيب الكندي ما دام الإنسان يتجه إلى العالم الحسي (عالم الفساد والتغير) بامتلاك المطلوبات والمحبوبات الحسية والتي هي بطبيعتها فاسدة ومتغيرة فإن حزنه لا ينقطع؛ لأن من طبيعة المرء أن يفوته مطلوباً ويفقد محبوباً.

غير أن الفيلسوف الكندي يقول بإمكانية تحصيل السرور وبدون فوت ما نطلب وفقد ما تحب ويكون ذلك بالاتجاه إلى العالم العقلي (عالم الثبات والدوام) فإن فعلنا ذلك تصير طلباتنا ومحبوبتنا جزءاً منه فنسيرها بما تمليه عليه

---

(15) ابن حزم، المصدر نفسه، ص337.

(16) الكندي، المصدر السابق، ص6.

إرادتنا وبالتالي نأمن عليها أن يغصبها منا أحد أو تملكها علينا يد، فالمطالب العقلية ثابتة غير متحركة مدركة غير فائتة[17].

هكذا نجد أن مجمل رسالة الكندي تدور حول محورين أساسيين: الأول بطلان فريضة الاتجاه إلى العالم الحسي؛ لأنه سبب أحزاننا والآخر: إثبات فرضية الاتجاه إلى العالم العقلي حيث بواسطته يمكن دفع الحزن عن أنفسنا.

لذلك نجد أن الفيلسوف الكندي لم يبحث موضوع الحزن إلاّ من خلال أسبابه العارضة المتمثلة في تعلقنا بالمطلوبات والمحبوبات الحسية فقط. ولهذا فإن رسالته غرضها الأساسي أخلاقي فتعلق النفس بالحزن يعتبره من الرذائل والتحصن من آلامه من الفضائل.

بينما الفيلسوف ابن حزم لا ينظر إلى المطالب والمحبوبات الحسية بأنها السبب في همومنا، وإنما يرى كما بينا في بحثه للهمّ وعلاقته بالنفس الإنسانية أنه بطرده عنها هو الأصل والغرض من الفعل الإنساني نحو هذه الأشياء الحسية، ولذا تجد ابن حزم كان أكثر عمقاً وتحليلاً في النفس من الكندي.

أما فيما يتعلق بعلاقة الهم بالحزن، إنه لمن الرأي الراجح أن الحزن لدى ابن حزم ظاهرة ناتجة عن الهمّ، ففي حالة عدم حدوث طرد الهم عن النفس؛ وذلك لفوت طلب ما أو عدم الحصول عليه يشعر المرء بآلامه النفسية ومن بينها ألم الحزن، لأن عدم إزاحته في فكر الفيلسوف ابن حزم لا يكمن في مجرد عدم الحصول على الطلب فحسب؛ وإنما يكمن في أن الفعل لا يظهر نحوه إلا بهذه الكيفية.

ومما يؤيد هذه ملاحظة أن الناس لا يشعرون بوجود الهمّ في أنفسهم ويرددونه على ألسنتهم إلا عندما لا يستطيعون إزاحته عن أنفسهم، والعكس من ذلك فإن الهم لا يعتبر لدى ابن حزم حزناً وإنما سروراً لأنه مطلب ضروري يستحسنه كل الناس.

---

(17) المصدر نفسه، ص6، ص7، ص8، ص9.

يمكن القول ـ بعد مقارنة مهفوم طرد الهمّ بمفهوم السعادة ومفهوم الحزن ـ إنَّ الهمّ له جذور نفسية عميقة أشمل من مفهوم الحزن، وإزاحته عن النفس أجدى في التفسير الخلقي من السعادة.

ومما يدعم هذا القول النظرُ إلى صدى هذا المفهوم وذلك بتناول بُعدَه في التحليل النفسي والفلسفة الوجودية وبالتحديد مفهوم الغرائز لدى فرويد والفلسفة الوجودية لدى هيدجر.

من المعروف أن الغرائز لدى المحلل النفسي فرويد تحتل مكان الصدارة في تحليله للنفس البشرية، فحركة الأفعال الإنسانية كالأكل والشرب يرجع الهدف الأساسي منها إلى إشباع غريزة الجوع والعطش ويوضح فرويد هذا المعنى بقوله «. . . إذا كان من الضروري أن نأكل لكي نظل أحياء، وإذا كان الأكل هو مصدر قوة الغرائز، فالنتيجة الحقيقية هي أنه ليس بإمكاننا أن نهرب عن غرائزنا إطلاقاً، ولا مناص عن تنامي الطاقة الغريزية بداخلنا، بما يؤدي إلى توالد التوتر وعندما يصل التوتر إلى حد يصعب احتماله أحياناً يصبح الشخص مدفوعاً لحفظه ـ فالغريزة توجد في الحقيقة لتدمر نفسها ليس إلاّ؛ وقد يصبح هذا أكثر وضوحاً إذا ما وضعنا الغريزة جانباً، واعتبرنا خبرة إنسانية أخرى تمثل قاسماً مشتركاً بين بني الإنسان كالجوع. عندما تحس بالجوع تصبح نشيطاً. لعلك تنقض على الثلاجة (البراد)، وتقضم شطيرتك (ساندويتشك) المفضلة فتشعر بأنك أفضل حالاً. فالجوع يدفعك للقيام بشيء (أي الأكل) للخلاص من الجوع (ذاته)، وفيما بعد، عندما، تحس بالعطش فإنك تشرب، فالعطش يقودك إلى نشاط ينتهي بالقضاء على العطش. . . »[18].

يمكن القول من خلال هذه الآلية التي استخدمها فرويد إنها تتماثل مع آلية المحلل النفسي ابن حزم في تحليله المقتضب لحركة الأفعال الإنسانية حيث يرى كذلك أن الهدف الأساسي منها هو طرد همِّ الجوع والعطش فيقول ابن حزم في

---

(18) جون مدكوف. وجون رايت، اتجاهات علم النفس المعاصر، ترجمة عبد الله محمد عريف / بنغازي/ جامعة قاريونس (   )، ص279.

ذلك «وإنما أكل من أكل وشرب من شرب، ونكح من نكح، ولبس من لبس، ولعب من لعب، واكتنز من اكتنز، وركب من ركب، ومشى من مشى، وتودع من تودع، ليطردوا عن أنفسهم أضداد هذه الأفعال وسائر الهموم»[19].

غير إنه بالملاحظة الدقيقة يمكن القول: إنه ثمة مفارقة جوهرية بين فرويد وابن حزم، فالأخير لا ينظر إلى الغرائز بأنها المحركة للفعل ـ إنما الهم ـ ولا يدمرها مثل ما فعل فرويد، الذي أقر بأن الغريزة ما وجدت إلا لتدمر نفسها، ولكن يمكن القول إن الحالة من التوتر التي تنشأ من الغرائز عند فرويد وغيره من علماء النفس والتي تدفع الإنسان إلى القيام بسلوك ما، تتجمع عند المحلل النفسي ابن حزم في خاصية طرد هم أضداد الأفعال والهموم الناتجة عنها.

أما فيما يتعلق بمفهوم طرد الهم وعلاقته بالفلسفة الوجودية عند هيدجر فالأخير يعتبر الإنسان الكائن الوحيد من بين الموجودات الذي يفهم الوجود، وفهم هذا الوجود لا يتحقق لديه إلا من خلال الوجود الإنساني، بمعنى آخر أن أفعاله وأحواله هي ضروب وجوده، وإن دراستها هي دراسة للوجود الإنساني وللوجود عامة[20].

أما فيما يتعلق بالأشياء والأحياء التي تحيط بالإنسان وتشغله ويهتم بها، فيرجع الفيلسوف الوجودي هيدجر مصدره إلى أنه لا يستطيع أن يحقق إمكانياته إلا بهذه الأشياء وهؤلاء الأحياء، فهي بمثابة أدوات تحت تصرف الإنسان ولذا كان وجودها مشروطاً بالوجود الإنساني[21].

أما بالنسبة لمفهوم الهمّ عند الفيلسوف (هيدجر) فلا يعني به مجرد حزن وغم وإنما هو عنده من المكونات الأساسية للوجود الإنساني[22]، فمجرد ارتباط

---

(19) ابن حزم، المصدر السابق، ص337.

(20) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية / القاهرة/ مكتبة النهضة المصرية (   )، ص84، ص85.

(21) زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية / مصر/ دار المعارف، ص91.

(22) عبد الغفار مكاوي، مارتن هيدجر. نداء الحقيقة. /جامعة القاهرة/ دار الثقافة والطباعة والنشر 1977، ص83.

الوجود البشري بهذا العالم الذي يعيش فيه هو الذي يجعله مهموماً يحمل عبأ وجوده، فالإنسان موجود بالفعل لدى هيدجر لأنه مهموم[23]، وما دام وجوده على هذا النحو فلا يكف دائماً عن الخروج عن ذاته والانهماك بالعالم والآخرين، ومثل هذا الاتصال هو الذي يجعل من علاقته بالعالم مناسبةً للشعور بالاهتمام والهمّ. وأنَّ القول بالزمانية لدى هيدجر ما هو إلا تعبير عن همّ الزمان الذي لا يكاد ينفصل عن حركة الوجود البشري ومفارقته المستمرة لذاته[24].

لاحظ ابن حزم كذلك من خلال تفحصه لأحوال الناس ومراداتهم ووجد مع اختلاف مطالبهم وأهوائهم وتباين هممهم وإرادتهم أنهم يشتركون جميعاً في طلب طرد الهمّ عن أنفسهم وقد أكد ذلك بربط هذا المفهوم بالزمن، فليس هناك أحد من البشر في فكره منذ أول وجوده في الكون إلى أن يتناهى فيه يستحسن الهمّ إلا ويريد طرحه عن نفسه كما ذكرنا.

ألا يعدو هذا دراسة للوجود الإنساني كما فعل هيدجر.

كما أن الفيلسوف ابن حزم يتفق مع هيدجر في أن الوجود لا يفهم إلا من داخل الإنسان فالأشياء والأحياء المحيطة به والتي عبر عنها ابن حزم من خلال المطالب والأفعال الإنسانية كما بينا ترجع إلى إرادة الإنسان فهو لا يريد منها دائماً إلا إزاحة الهمّ عن نفسه.

لكن ثمة مفارقة بين هيدجر وابن حزم في مسألة الكيفية التي ينكشف بها الهمّ إلى حيز الوجود، فهيدجر يرى أن الهمّ ينكشف بمجرد ارتباط الإنسان بهذا العالم الذي يعيش فيه والدخول معه في علاقة اهتمام مصحوبة بالقلق.

بينما يرى ابن حزم أن الهمّ لا ينكشف إلا بطرده عن النفس، فالعلاقة هنا علاقة جدلية، فوجوده في النفس إنما هو من أجل إزاحته عنها؛ لأنه يتمخض عن ذلك في فكر الفيلسوف ظهور الفعل الإنساني والدخول في علاقة اتصال مع

---

(23) يجيش جولفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جون بول سارتر (   )، ترجمة فؤاد كامل، ص95.

(24) زكريا إبراهيم، المرجع السابق ص88، ص89.

العالم الذي نعيش فيه ولذا فإن الهمّ وطرده عن النفس لديه شيئان متلازمان لتفسير الوجود الإنساني.

نصل الآن إلى ما يقترحه ابن حزم لطرد الهمّ عن النفس فبعد أن أكد أنه غرضٌ واحدٌ لكل الناس اهتم بالبحث عن طريق موصل له فرأى أنه لم يجده إلا في طريق واحد وهو التوجه إلى الله بالعمل للآخرة، فما عداها من طرق دنيويةٍ يعتبرها غير مؤدية لطرده، بل يسعى الإنسان بذلك بضد ما يريد، ويدلل ابن حزم على ذلك بقوله «وفي كل ما ذكرنا، لمن تدبره هموم حادثة لا بد منها: من عوارض تعرض في خلالها وتعذر ما يتعذر منها، وذهاب ما وجد منها والعجز عنه لبعض الآفات الكائنة، وأيضاً سوء شحّ بالحصول على ما حصل عليه من كل ذلك من خوف منافس، أو طعن حاسد، أو اختلاس راغب، أو اقتناء عدوه مع الذم والإثم وغير ذلك...»[25].

ويمكن أن نوجز هذه الهموم الدنيوية التي يتحدث عنها ابن حزم في ثلاثة أنواع هي:

1 - هموم تظهر بعدم وجود ما يطلب.

2 - هموم تظهر بعجز المرء عن الحصول على الطلب.

3 - هموم تظهر بعدم الحصول على الطلب.

لذلك تجد ابن حزم بهذا المفهوم يهدف إلى تكوين النفس الإنسانية على أسس دينية خلقية بحيث لا تطغى الهموم بالاتجاه إلى الرغبات الدنيوية فهي تزيد من عبء الهمّ على الإنسان بدلاً من إزاحته.

أما طريق التوجه إلى الله بالعمل للآخرة فيراه ابن حزم أنه صاف من كل كدر وخالٍ من كل عيب حيث قال فيه: «... ووجدت العامل للآخرة إن امتحن بمكروه في ذلك السبيل لم يهتم بل يسرّ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال منه، عون له على ما يطلب، وزائد في الغرض الذي إياه يقصد. ووجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتمّ، إذ ليس مؤخذاً بذلك، فهو غير مؤثر فيما يطلب،

(25) ابن حزم، المصدر السابق، ص337، ص338.

ووجدته إن قصد بالأذى سرّ، وإن تعب فيما سلك فيه سرّ، فهو في سرور متصل أبداً. . .»[26].

وهنا يمكن القول إن ما يقصده ابن حزم في هذا النص أن الإنسان حينما يتوجه إلى الله بالعمل للآخرة يصير المكروه والعائق والتعب والأذى الذي يصيبه ويلحقه من الطلب الدنيوي عوناً ودافعاً له للعمل للآخرة وهذا لا يعتبر هماً وإنما سروراً لأن المرء هنا يؤثر الأجر على الطلب الدنيوي.

وبالتالي فإن ابن حزم لا يعني بفكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة انتفاء الهم في النفس بقدر ما هو توحيد الهموم في هم واحد وهو هم التوجه إلى الله بالعمل للآخرة ولذا نلاحظ أن ما جاء به ابن حزم هو اقتداء بالسنة النبوية حيث قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الحديث الشريف «**من جعل الهموم هماً واحداً هم آخرته هم الميعاد كفاه الله هم دنياه**»[27].

والأهم من كل ذلك أن الفيلسوف ابن حزم لا يعني بفكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة إنها غاية في ذاتها بقدر ما هي وسيلة ناجعة أو طريق لتحقيق ما يريد الإنسان في الحياة ألا وهو طرد الهم عن نفسه[28].

وهنا يظهر بجلاء ابن حزم الفقيه الظاهري الذي يتمسك بالنص الحرفي للقرآن الكريم حيث لم ترد في القرآن الكريم كلمة (غاية) على الإطلاق وإنما وردت كلمة (وسيلة) مرتين[29]، على الشكل التالي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[30].

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[31].

وفي ختام هذه الدراسة يمكن أن نستخلص عدة نتائج أهمها ما يلي:

---

(26) المصدر نفسه، ص338.

(27) أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، المجلد السادس / بيروت/ دار إحياء التراث (د.ت) ص235.

(28) شرح هذه الفكرة تحتاج إلى الدخول في إشكاليات كثيرة لا تسمح به حدود هذه الدراسة وإنما ستكون في دراسة لاحقة.

(29) عزت قرني، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول / بيروت/ معهد الإنماء العربي 1986، ص629.

(30) سورة المائدة، الآية: 35.

(31) سورة الإسراء، الآية: 57.

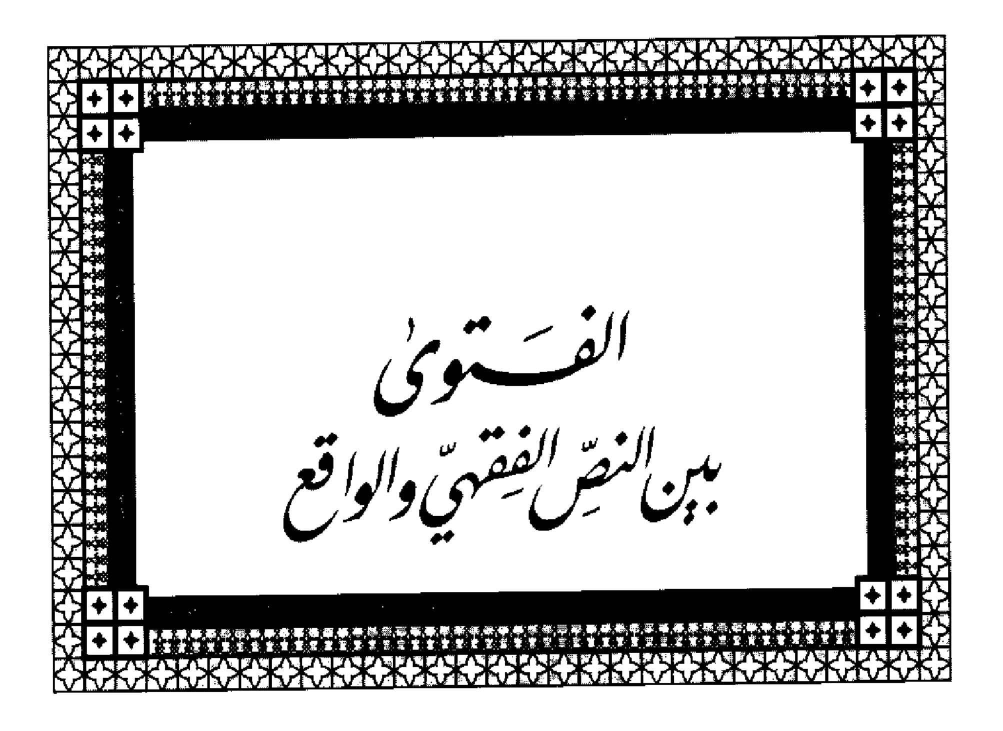
1 ـ بينت هذه الدراسة أن مفهوم طرد الهم لم يكن مجرد فكرة قائمة على التأمل الفكري فحسب بل بنى منظومته المعرفية فيه، على منهج الاستقراء المدعم بالدراسات المقارنة، فلقد استقرأ أحوال البشر واستنتج أن طرد الهم دافعٌ لكافة الأفعال الإنسانية، وأنَّ طرق إزاحته عن النفس تختلف باختلاف المتعلقات التي يتعلق بها الإنسان والتي تصبح وسائل ضرورية للوصول به إلى الحياة المطمئنة المستقرة.

2 ـ أدرك ابن حزم بمفهومه لطرد الهم فكراً أخلاقياً يصل إلى فهم أعماق الإنسان من حيث كونه إنساناً فالطبيعة البشرية واحدة بغض النظر عن اختلاف مستوى التفكير والاتجاهات الخلقية بين العامة والخاصة.

3 ـ توضيح إمكانية بناء منظومة خلقية متكاملة لا على أساس طلب السعادة بل على أساس طرد الهم مثل ما جاء في هذه الدراسة يمكن اعتبارها محاولة جادة لتأسيس نظرية أخلاقية إسلامية عالمية تحتاج إلى مزيد من البحث والتنقيب والتطوير. وما أحوجنا إلى دراسة تراثنا الإسلامي الأصيل وتطويره وتوظيفه لحاضرنا في مواجهة الحضارات الأخرى.

4 ـ اهتم الفلاسفة وعلماء النفس الأوروبيون المحدثون بدراسة الآلام النفسية من توتر وهم وقلق ومعاناة لما لها من أهمية بالغة في فهم أعماق النفس البشرية. ويجدر التنويه من مقارنة مفهوم طرد الهم بالتحليل النفسي والفلسفة الوجودية كما تبين في هذه الدراسة أنه خيط دقيق وجامع بينهما وإن ما جاء به فرويد وهيدجر ما هو إلا توسعٌ في مباحث أسس دعائمها ابن حزم من عدة قرون.

5 ـ تبين من دراسة مفهوم طرد الهم وما حمله من أبعاد معرفية مهمة أن ابن حزم هو فيلسوف وعالم في الأخلاق ومحلل نفسي وليس كما يشاع عنه بأنه فقيه ظاهري يتمسك بظاهر النص في القرآن الكريم والحديث الشريف ومن ثم يحجب عقله في البحث عن المعرفة ويجعله يتصف بالجمود.



د. فرج علي الفقيه
كلية المعلمين - ترهونة / جامعة المرقب

من المقرر في علم الأصول أن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان، وليس معنى هذا تغير النص، وإنما تغير مفهومه بتغير أحوال السائل والظروف المحيطة، وقد غير الإمام أبو حنيفة رأيه في عدة مسائل اختلف فيها مع صاحبيه أبي محمد وأبي يوسف، مثل المسح على الجوارب وقراءة القرآن بغير العربية في الصلاة للأعاجم، وكذلك فعل الشافعي عندما غير مذهبه القديم بعد أن استقر بمصر وأسس مذهبه الجديد.

ولهذا السبب تختلف الفتوى في الواقعة الواحدة تبعاً لاختلاف الظروف المحيطة بها وليس معنى ذلك أن الأمر متروك لهوى المفتي، وإنما لأن من واجب المفتي في أي واقعة أن يبحثها من خلال ظروفها، مع الأخذ بالنص،

وقبل هذا كله فإن القرآن الكريم يقيم لظروف الواقعة حقها حيث نجد فرقاً بين عقوبة الزنا إذا ما كان الزاني محصناً أو غير محصن[1]، في حين أن واقعة الزنا واحدة في الحالتين، وكذلك نجده في جريمة الزنا والقذف وشرب الخمر ينصف الحد إذا كان الجاني ليس حراً[2] وما ذلك إلا لتقدير الأحوال والظروف المحيطة بالواقعة.

وتقديراً للظروف والأحوال يحلل القرآن الكريم أكل الميتة للمضطر، كما يجيز للمكره النطق بكلمة الكفر بشرط أن يكون القلب مطمئناً بالإيمان؛ لأن الاعتقاد أمر باطن لا يخضع للإكراه.

ولا أريد أن يفهم من هذا أن نخضع النص الشرعي للواقعة أو نتعسف في تفسيره، وإنما يجب أن يطبق النص على الواقعة مع مراعاة الظروف المحيطة بها، لا بمعزل عن هذه الظروف. ومن المعروف أنه لا فتوى بدون نص شرعي، سواء كان هذا النص من القرآن أو من السنة أو الإجماع، أو الأقوال المعتمدة للفقهاء. ولكن النصوص ليست على درجة واحدة: فهناك النصوص القطعية التي لا يجوز العمل بخلاف ما نصت عليه، أو تفسيرها بما لا يلائم هذه النصوص، فلا يجوز مثلاً أن يفتي أحد في المواريث بأن فرض الزوجة الربع، مع وجود الولد؛ لأن هذا تعد على النص الصريح. وهكذا، أما النصوص غير واضحة الدلالة فهي محل اجتهاد لفهم الحكمة من ورائها بالقدر الذي لا يتعارض مع النص والحكمة منه، وقواعد اللغة والاستعمال العربي، وتوفر الشروط في من يتصدى لهذه الأمور الدقيقة.

وليس من التعدي على النص أن نجمع بين ما يرمي إليه النص وبين الواقع. وأضرب على هذا بعض الأمثلة:

* أخرج الإمام مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن الأعرج عن أبي

---

(1) ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: 2] ويخفض الجلد إلى النصف مع الإماء.

(2) ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25] وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 3/ 146 المسألة التاسعة عشرة.

هريرة أن رسول الله ﷺ قال: **«لا يمنع أحدكم جاره خشبة يغرزها في جداره»**[3].

ونص الحديث يقضي بوجوب استجابة الجار لرغبة جاره إذا أراد أن يضع سقفاً على جدار بينهما.

ولكن على المفتي في هذه الواقعة أن يضع في اعتباره الواقع المحيط بهذه القضية، فإذا كان ذلك لا يضر مالك الجدار فإن من الواجب عليه الاستجابة لطلب جاره إعمالاً للحديث، ورفضه طلب الجار يوقعه في الإثم لمخالفته نهي الرسول ﷺ. إذا اعتبرنا أن لا: ناهية، أو مخالفة ما يجب أن يتصف به الجار إذا اعتبرنا أن لا: نافية. أما إذا كان وضع سقف الجار على الجدار يهدد الجدار بالسقوط؛ لأنه غير مؤسس بطريقة سليمة فإن رفض الجار لا يوقعه في الإثم لأن النبي ﷺ نهى عن الضرر فيما أخرجه مالك في الموطأ (لا ضرر ولا ضرار) وقد رتب الفقهاء على هذا الحديث مجموعة كبيرة من القواعد الفقهية، والجمع بين الحديثين ضروري في مثل هذه الحالة. وإذا أفتى أحد بمقتضى الحديث دون النظر إلى الواقع فقد أخطأ. وبذلك يكون على المفتي واجب الفتوى بما يلائم النص في ضوء الواقع. والرسول ﷺ لا يمكن أن يأمر بما يضر، ومما يؤكد أن حق الارتفاق يقصد منه نفع المرتفق بما لا يضر بالطرف الآخر ما قضى به عمر فيما رواه عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن الضحاك بن خليفة ساق خليجاً له من العريض فأراد أن يمر بأرض محمد بن مسلمة فأبى محمد فقال الضحاك لم تمنعني؟ وهو لك منفعة تشرب منه أولاً وآخراً ولا يضرك فأبى فكلم فيه الضحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلي سبيله، فقال محمد لا: فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع تسقي به أولاً وآخراً، وهو لا يضرك؟ فقال محمد لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك. فأمره عمر أن يمر ففعل الضحاك[4] والذي دعا عمر إلى إجبار محمد بن

---

(3) تنوير الحوالك شرح موطأ مالك 2/ 218 القضاء في المرفق.

(4) المعلم بفوائد مسلم 2 ـ 260 حيث رقم 700.

مسلمة وهو صاحب الأرض على أن يمر الماء من أرضه أن هذا ينفع جاره ولا يضره هو، ومفهوم عبارة عمر: لا يضرك أنه لو أضر به لما أجبره على إمرار الماء بأرضه فالعبرة بعدم وجود الضرر. ووجوده يعتبر قيداً على النص وهذا ما يجب أن يدركه المفتي. وهو المقصود بالقول: الفتوى في ضوء الواقع. ولا يجوز القول في الواقعة المذكورة: إن الجار يجب عليه أن يسمح لجاره بوضع السقف على جداره وفقاً لنص الحديث بدون النظر إلى الواقع وهو وجود الضرر إذا كان ذلك موجوداً أو متوقعاً بشكل قوي.

* ومثال آخر

ذهب جماعة من العلماء منهم عبد الله بن عمر وابن عباس وزيد بن ثابت إلى أن قاتل النفس عمداً تقبل توبته لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾[5].

فقد استثنى الله سبحانه وتعالى التائبين من الوعيد الوارد بالآية الكريمة، وإلى هذا ذهب أهل السنة وخالفوا المعتزلة. ومع أن ابن عباس يفتي بأن لقاتل العمد توبة إلا أنه أفتى بغير هذا، فقد روى يزيد بن هارون قال: أخبرنا أبو مالك الأشجعي عن سعد بن عبيدة قال: جاء رجل إلى ابن عباس فقال: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة؟ قال: لا إلا النار، فلما ذهب قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا؟ كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة. قال: إني لأحسبه رجلاً مغاضباً يريد أن يقتل مؤمناً. قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك[6] وقد غير ابن عباس فتواه تحقيقاً للمصلحة، وقد أخذ في الاعتبار حال السائل.

* والمثال الثالث: حج المعتدة حيث أن الأئمة الأربعة أخذوا برأي عمر وابن عمر ، فقد منع عمر المعتدات عدة الوفاة من الخروج للحج بحجة أن الحج لا يفوت، ويمكن تأخيره إلى عام آخر، أما العدة فليس لها وقت موسع،

---

(5) سورة الفرقان، الآيات: 68 ـ 70.

(6) القرطبي 5 ـ 333 المسألة الرابعة.

فإذا ما فاتت فلا يمكن تداركها، وبأن العدة حق لله وللعبد أما الحج فحق لله فقط فوجب تقديمها، وخالفت عائشة وابن عباس وعطاء [7] فعن عروة بن الزبير قال: خرجت عائشة بأختها أم كلثوم حين قتل زوجها طلحة بن عبيد الله إلى العمرة. والفتوى بجواز خروج المعتدة للحج هو الأصوب إذا وضعنا في الاعتبار الظروف المحيطة، حيث إن الحج أصبح بالقرعة، وإذا ما فات فلا يمكن تعويضه، ومما يجعل الجواز هو الأولى رأي عائشة ومن معها. وما دام فوات العدة يجعلها مقدمة عن الحج فكذلك فوات الحج في ظروفنا الحالية يجعله مقدماً، سيما وأن الجمع بينهما ممكن كما فعلت عائشة ومن معها. ومن الأدلة على أن الفتوى تتغير بتغير الواقع أن ضالة الإبل لا يجوز التقاطها للحديث الذي رواه زيد بن خالد الجهني (جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللقطة فقال: اعرف عفاصها ووكاءها، ثم عرفها سنة، فإذا جاء صاحبها، وإلا فشأنك بها. قال فضالة الغنم يا رسول الله؟ قال: هي لك أو لأخيك أو للذئب. قال فضالة الإبل؟ قال ما لك ولها؟ معها سقاؤها وحذاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها[8].

وبناء على هذا الحديث وأحاديث أخرى كثيرة فإن ضالة الإبل لا يجوز التقاطها، بل تبقى على حالها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها، حيث لا خوف عليها، وهي قادرة على تحمل ظروف حياتها، وقد كان هذا هو السائد في صدر الإسلام في زمن الرسول ﷺ وفي زمن أبي بكر وعمر ثم تغير الحال في زمن عثمان ، فقد روى مالك في الموطأ عن ابن شهاب الزهري قال: كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبله تناتج لا يمسها أحد حتى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها ثم تباع فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، ويسترد الملتقط ما أنفقه من صاحب الضالة، إلا إذا كان يستفيد من ركوبها وحلبها، فنفقتها مقابل الحليب والركوب[9].

---

(7) أحكام القرآن لابن العربي 1 ـ 209 وبدائع الصنائع 4 ـ 206 والأم 5 ـ 211 والمغني 9 ـ 185.

(8) تنوير الحوالك 2 ـ 226 وسنن الترمذي 2 ـ 415 باب ما جاء في اللقطة.

(9) حاشية الدسوقي 4 ـ 123 وسنن ابن ماجه 2 ـ 16 كتاب الرهون.

وقد رأى عثمان أن ترك التقاط الإبل ربما يعرضها للضياع، وبذلك اختلف فهم النص الوارد بالحديث باختلاف الظروف، ومن الأمثلة على تغير الحكم بتغير الزمان والوقائع منع التسعير، فقد منع جمهور العلماء التسعير لقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[10] ولما أخرجه أبو داود وابن ماجه والترمذي عن أنس قال: قال الناس يا رسول الله غلا السعر، فسعر لنا فقال رسول الله ﷺ: إن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال[11] إلا أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعه وهو يبيع زبيباً له بالسوق فقال له عمر: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من سوقنا[12].

وقد رأى عمر أن التسعير يحفظ حق الطرفين البائع والمشتري، وما دام قد منعه من إنزال السعر حتى لا يضر غيره من الباعة فلا بد أن يأمره بإنزال السعر، لو وجده مرتفعاً، حتى لا يضر المشترين، وهذا يعني أن الحال تغير بعد عهد الرسول ﷺ. الأمر الذي دعا عمر إلى قبول مبدأ التسعير والأمر به.

وفي حديث الرسول ﷺ ما يفيد حرمة الظلم ولو رأى ظلماً من الباعة لألزمهم بالتسعير، فلا ضرر ولا ضرار، سيما وأنه نهى عن الاحتكار لما يسببه من ارتفاع في السعر يضر بالناس لعدم وجود السلعة. وعندما كثر الجشع أجاز العلماء التسعير إذا بالغ الباعة في رفع الأسعار، واشتدت حاجة الناس وانتشر الاحتكار، أو إذا انحصر البيع في طائفة معينة، أو تواطأ الباعة ضد المشترين. وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي التسعير إذا اقتضت الحاجة[13] وفي موضوع الشهادة اختلف العلماء في قبول شهادة الأقارب. وقد كان السلف الصالح يجيزون شهادة الوالدين والأقربين[14] ثم ظهرت من الناس أمور حملت الولاة

---

(10) سورة النساء، الآية: 29.

(11) مختصر سنن أبي داوود 5 ـ 92.

(12) الموطأ 2 ـ 651.

(13) الموسوعة الفقهية 11 ـ 306 وقرارات بجميع الفقه الإسلامي الؤتمر الخامس 88.

(14) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 5 ـ 411.

على اتهامهم. كما صار الصناع يضمنون ما ضاع لفساد بعض الذمم بعدما كانوا لا يضمنون. وأضرب مثالاً آخر: الهدية من الأمور المرغوبة، وقد كان ﷺ يقبل الهدية ولكن عمر بن الخطاب علم أن زوجه أم كلثوم قد حضرتها هدية من ملكة الروم، فحضر إليها وأخذها منها ووضعها في بيت مال المسلمين، اجتهاداً منه أنه إنما أهدي إليها لمكانتها من الخليفة، وهو منصب عام، وما جاء عن طريقه من نعم فهو لكل المسلمين(15) وفي رواية منع قبولها(16) وفي عام الرمادة، وهو عام مجاعة ومجاهدة مرت بالمسلمين وكان سنة 17 ـ 18 لم يقم عمر حد السرقة وليس ذلك تعطيلاً للحدود، فلم يكن عمر بالذي يفعل هذا وإنما هو الاجتهاد، فالسارق إنما سرق مضطراً، وحاله العام يدعوه إلى ذلك، فليس إذاً عليه من حد يقام، وقد أبيح له ما لم يبح لغيره، فحفظ النفس واجب، ولما كان للمضطر أن يأكل الميتة بقدر ما يسد الرمق، قاس عمر حال السارق عامها بحال المضطر، ولم يقم عليه الحد.

وقد نظر عمر إلى الواقعة من خلال ظروفها فرأى فيها اضطراراً إلى السرقة للحاجة، وأعمل حكم المضطر الذي تضمنه القرآن الكريم حيث رفع عن المضطر الإثم في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾(17).

وما فعله عمر ليس تعطيلاً للنص، وهذا معنى الفتوى من خلال الواقع. وكذلك فعل عمر عندما لم يعط المؤلفة قلوبهم من الزكاة عندما قويت شوكة المسلمين، باتساع انتشار الإسلام. وأرى أن يُعْطوْا الآن لمجابهة ما يبذله المبشرون من مسيحيين وغيرهم من أموال وخدمات للتنصير. وقد سمعت فتوى لأحد علماء الأزهر بتحريم أكل لحم ثور ذبح في حلبة المصارعة، حيث رأى في الواقعة ما يدل على أن الثور مات بالإجهاد لا بالذكاة، في حين أفتى عالم

(15) اجتهاد الرسول وبعض أصحابه 364 وإعلام الموقعين 2/ 7.

(16) أحكام القرآن للجصاص 2 ـ 434.

(17) سورة الأنعام، الآية: 119.

آخر بجواز الأكل من الذبيحة؛ لأن الذي أفتى بالتحريم أفتى في الواقعة من خلال ظروفها وواقعها، والذي أفتى بالحل أفتى في الواقعة مجردة من ظروفها ووقائعها وكأنها واقعة عادية.

وفي كل الأحوال فيجب ألا يبالغ المفتي في تقدير الوقائع وإنما عليه أن يقدرها قدرها الحقيقي، وأن تكون هذه الظروف المحيطة بالواقعة المسؤول عنها واقعة فعلاً أو متوقعة بشكل مؤكد، أما مجرد الاحتمال فلا قيمة له. ولا يجوز مطلقاً تعطيل النص، كما لا يجوز تطبيقه بمعزل عن الظروف المحيطة بالواقعة؛ لأن هذا يتجافى مع الحكمة من النص. وعندما نضع للظروف المحيطة بالواقعة اعتباراً فليس معنى هذا أن نحابي أو نرأف بالفاعل، فقد نهى الله عن الرأفة بالزناة في إقامة الحد، وهكذا في كل الأحكام، وقد أثر عن ابن عباس قوله لمن حلف بالطلاق ثلاثاً: شدد فشدد الله عليه، جواباً لمن طلب الرأفة بالفاعل. وإنما المقصود أن نأخذ في الاعتبار الأسباب التي أدت إلى ارتكاب الفعل فربما كانت هذه الأسباب إكراهاً أو حاجة أو ضرورة، والإكراه يقع من مكرِه وهو نتيجة عامل خارجي في حين تكون الضرورة والحاجة نتيجة عامل داخلي كالجوع أو العطش. وهذه العوامل كلها لها أثر في الحكم.

وقد يكون النص رأياً فقهياً، وتجوز مخالفته بتغير الظروف والأحوال، وأضرب على هذا مثالاً:

* في زكاة الحرث: الزروع والثمار، جاء في كتب الفقه أن زكاة ما يحصل عليه العامل على المالك[18]، وقد كان هذا الرأي صحيحاً عندما كان العامل يأخذ العشر وأقل من ذلك، أما الآن فإن العامل يأخذ نصف المحصول أو ثلثه مما يجعله في حكم الشريك لا العامل.

وهذا القول يتناقض مع شروط الزكاة، وهو تملك المال والله سبحانه يقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ والواقع أن المالك لا يملك ما أخذه العامل حتى نطالبه بالزكاة. وفي هذه الحالة نكون أمام ثلاثة احتمالات: إما أن يزكي المالك

(18) جاء بحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (وحسب ما استأجر به).

جميع المحصول وبذلك يزكي ما لا يملك وهو نصيب العامل الذي هو نصف المحصول أو ثلثه على الأقل كما هي العادة الآن. وهذا فيه إضرار به، وقد خفض الإسلام الزكاة إلى نصف العشر إذا كان المحصول مسقياً بالآلة تقديراً لظروف المالك. والاحتمال الثاني: أن نعفي العامل من فرض الزكاة وهي ركن من أركان الإسلام، وإما أن نطالبه بزكاة ما حصل عليه، ونكون قد أخرجنا الزكاة مرتين: فما حصل عليه العامل: يزكيه المالك ويزكيه العامل. وهذا ما لا يصح. والدليل على أن الإنسان لا يزكي ما ليس عنده أن الدين غير المرجو لا يُزكىٰ حتى يقبض والصحيح أن يزكي كل منهما عن نصيبه إذا بلغ هذا النصيب نصاباً، وإما لا زكاة على أحد. إذا كان المحصول مناصفة ولم يبلغ أحدهما النصاب أو تكون الزكاة على المالك إذا بلغ نصيبه نصاباً. وهذا ما أشار إليه الإمام مالك بالموطأ[19] بخصوص زكاة الشركاء. ومن المعروف أن الزكاة على المحصول وليس على الملكية ذاتها وإلا لطالبنا المالك بالزكاة حتى ولو كانت الأرض غير مزروعة. والفتوى في هذه الواقعة يجب أن تتغير بتغير الأحوال، حتى ولو كان النص في كتب الفقه يوجب الزكاة على المالك؛ لأن هذا الرأي مبني على واقع الحال في زمن سابق، وفي ظروف مختلفة.

ومن الأمثلة على تغير الفتوى وفهم النص بتغير الواقع أن الأحناف أجازوا إخراج القيمة في زكاة الفطر؛ لأنها أنفع للفقير، مع أن الحديث ورد نصاً بالطعام، وهذا يعني فهم الحكمة من الحديث وهي إغناء الفقير عن السؤال، وربما كانت حاجته للنقود ليشتري دواء أو ملابس أشد من حاجته للطعام[20] وقد ضرب ابن القيم أمثلة كثيرة منها: نهى الرسول عن قطع يد السارق في الغزو مخافة الالتحاق بالعدو، ونهى الفقهاء عن الخروج على الحكام إذا كان يوقع فتنة أشد، وإجازة طواف الحائض واعتبار الطهارة واجبة تجبر بالدم للضرورة، وليست شرطاً للصحة وإلى هذا ذهب فقهاء الأحناف.

---

(19) الموطأ 1 ـ 262.

(20) بدائع الصنائع 2 ـ 72 وإعلام الموقعين 2/ 9.

إن ما أشرت إليه من أمثلة يكفي لتوضيح ما أردت توضيحه بشرط ألا يفهم من هذا أن نهمل النص أو القول الفقهي، وإنما يجب أن نضع للظروف اعتبارها وتقديرها قدرها. وهذا ليس في كل النصوص، كما سبقت الإشارة، حيث إن النصوص القطعية والصريحة لا مجال فيها لتقدير ظروف الواقعة المسؤول عنها.

وعلى من يتصدى لبيان الأحكام أن يكون على علم بالنص وإذا ما كان محكماً أو منسوخاً، أو مطلقاً أو مقيداً، أو عاماً أو خاصاً، وأن يجمع بين النصوص إذا كان في الواقعة أكثر من نص، وأن يرجح إذا لم يتمكن من الجمع. وأن لا يغيب عن ذهنه أبداً أن أجرأ الناس على الفتوى أجرؤهم على النار.

وما التوفيق إلا من عند الله.

المراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **أحكام القرآن لابن العربي**، دار المعرفة ـ بيروت.

3 ـ **أحكام القرآن للجصاص**، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

4 ـ **اجتهاد الرسول وبعض أصحابه**، للشيخ عبد الله الصويعي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع ـ ليبيا.

5 ـ **أعلام الموقعين**، للإمام ابن القيم، دار الحديث ـ مصر.

6 ـ **الأم**، للإمام الشافعي مع مختصر المزني، كتاب الشعب ـ مصر.

7 ـ **بدائع الصنائع**، للإمام الكاساني الحنفي، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

8 ـ **تنوير الحوالك**، للإمام السيوطي (شرح الموطأ)، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

9 ـ **الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي**، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

10 ـ **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، للإمام ابن عرفة، عيسى الحلبي ـ مصر.

11 ـ **سنن ابن ماجه للإمام محمد القزويني**، مطبعة عيسى الحلبي ـ مصر.

12 - **سنن أبي داود**، للإمام سليمان ابن الأشعث، دار إحياء السنة النبوية.

13 - **قرارات مجمع الفقه الإسلامي المؤتمر الخامس 88.**

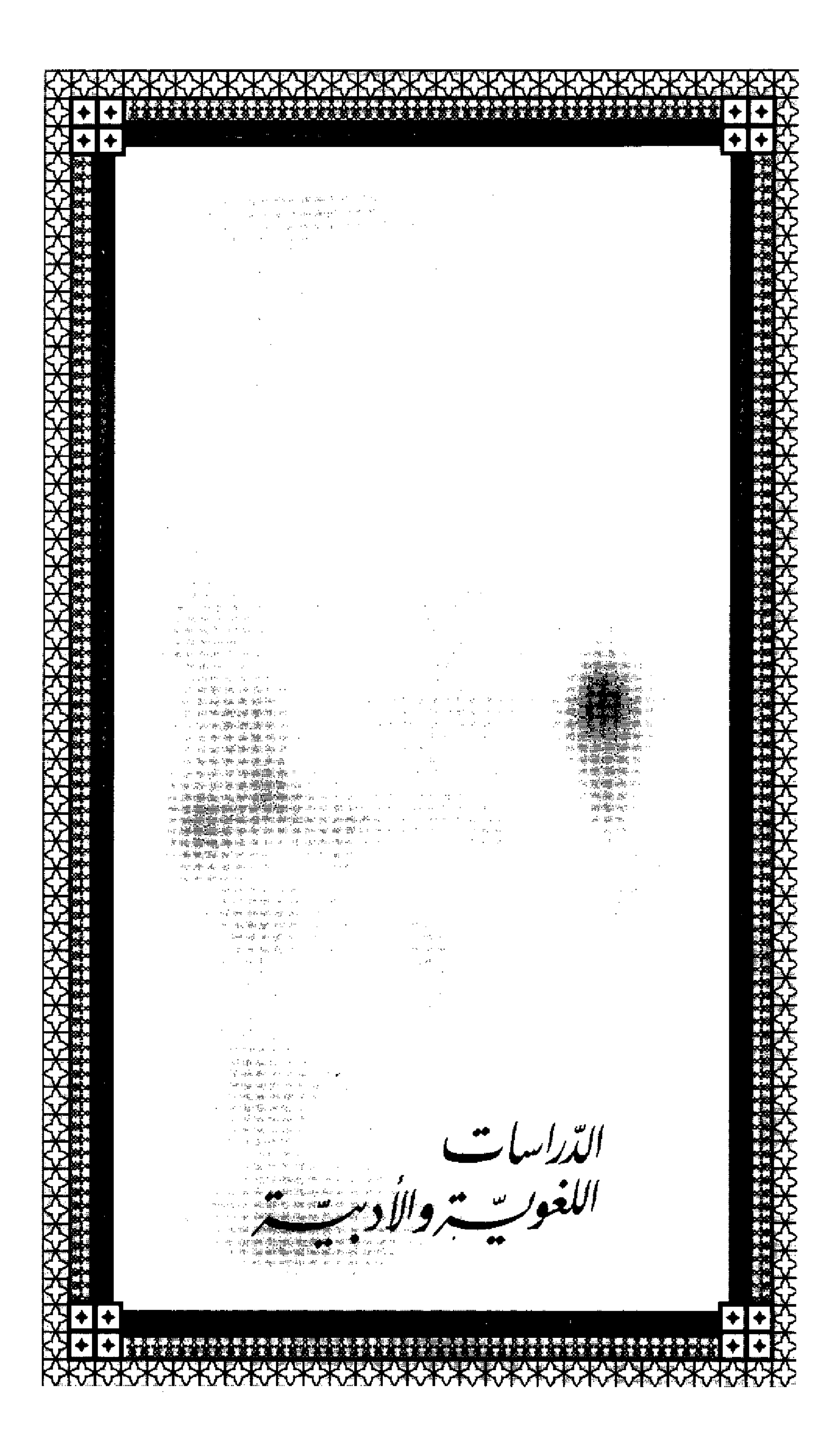
14 - **سنن الترمذي (الجامع الصحيح)**، للإمام أبي عيسى الترمذي، دار الفكر - بيروت.

15 - **المعلم بفوائد مسلم**، للإمام أبي عبد الله المازري، دار الغرب الإسلامي - بيروت.

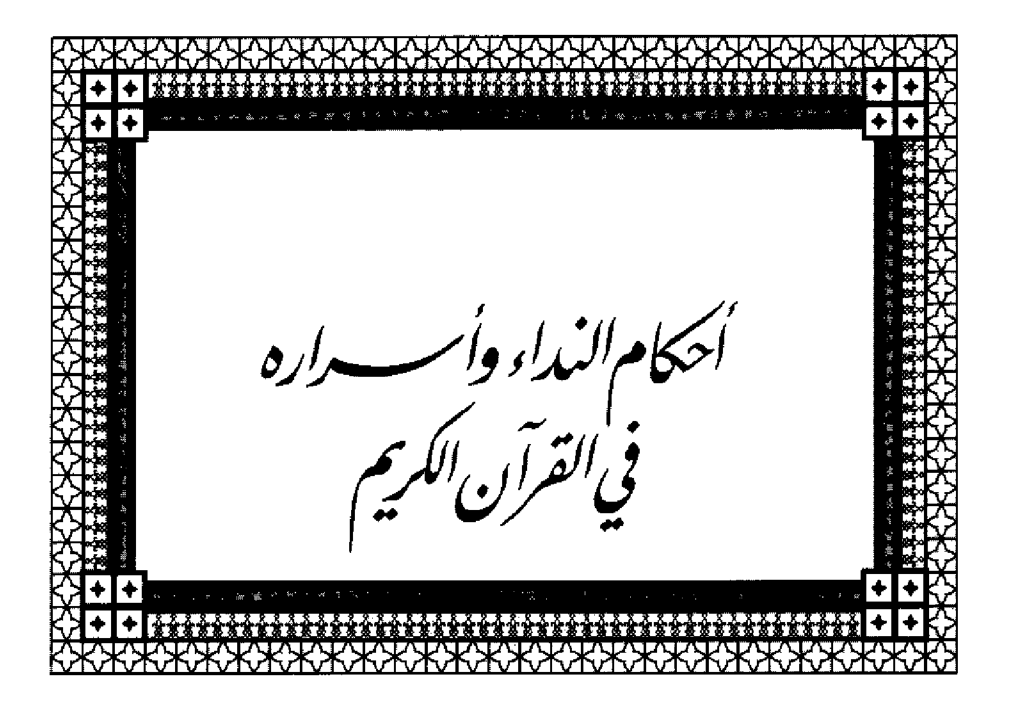
16 - **المغنى للإمام ابن قدامه**، المطبعة السلفية - مصر.

17 - **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.

18 - **الموطأ للإمام مالك**، دار الكتب العلمية - بيروت.



الدّراسات اللغويّة والأدبيّة



د. المختار أحمد ديره
كليّة الدعوة الإسلاميّة

سأعمد في هذا البحث إلى جمع أحكام النداء، وتفصيل القول فيها، وفي أثناء ذلك أوضح بعض خصائصه في العربية وأكشف بعض أسراره في القرآن الكريم، وأبدأ ببيان مفهومه لغة واصطلاحاً.

النداء لغة واصطلاحاً:

النداء في اللغة: هو الدعاء بأي لفظ وهو مشتق من «ندى الصوت» وهو بعده، لذلك يقال: فلان أندى صوتاً من فلان، إذا كان أقوى منه وأبعد، وابن يعيش في شرحه للمفصل يرى أنه مشتق من «ندا القوم» إذا اجتمعوا فتشاوروا أو تحدثوا[1].

---

(1) ينظر شرح المفصل 8/ 118.

وكما يقول أهل اللغة إن همزة النداء منقلبة عن واو مثل سماء وكساء ودعاء وغيرها.

وفي النداء أربع لغات: كسر النون أو ضمها مع المد، أو كسر النون أو ضمها مع القصر، إلا أن كسر النون مع المد أكثرها استعمالاً.

النداء في اصطلاح النحويين هو طلب الإقبال بحرف نائب عن الفعل «أدعو» ونحوه وقد يكون بحرفين أو ثلاثة، وقد يكون حرف النداء ملفوظاً كما في قوله تعالى: ﴿يانوح اهبط بسلام﴾[2] أو مقدراً كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً﴾[3].

والمراد بالإقبال ما يشمل الحقيقي كقولك «يا زيد» والإقبال المجازي كقولك «يا الله» لأن المقصود به الإجابة لا الإقبال.

حروف النداء:

حروف النداء في العربية عدها بعض النحاة ثمانية وبعضهم ستة، ومنها ما يستعمل للقريب ومنها ما يستعمل للبعيد ومنها ما يستعمل للقريب والبعيد معاً وقد يستعمل ما للقريب للبعيد وما للبعيد للقريب لدواع وأغراض بلاغية.

وحروف النداء عند من عدها ثمانية هي: يا، أيا، هيا، أي، أ، آ، أي، وا «وأما سيبويه والزمخشري وابن يعيش على سبيل المثال فقد عدوها ستة حروف بإسقاط «آ» و«آي»[4].

وإليك تفصيلاً عن حروف النداء:

1 ـ **«يا»** هي أصل حروف النداء وأكثرها استعمالاً وأعمها وهي أم هذا الباب ويرجع ذلك لأسباب منها:

أ ـ إنها تستعمل لنداء القريب والبعيد.

---

(2) سورة هود، الآية: 48.

(3) سورة البقرة، الآية: 201.

(4) ينظر الكتاب 1/ 380، وشرح المفصل 8/ 118.

ب ـ إنها الأداة الوحيدة التي استعملت في نداء اسم الله تعالى ـ طلبه.

ج ـ لم يذكر نداء في القرآن الكريم بغيرها على الرغم من كثرة النداء فيه إذا استثنينا بعض القراءات القرآنية التي تحتمل الهمزة فيها للنداء.

د ـ إنها تحذف ويقدر حرف النداء المحذوف بها دون سواها من أحرف النداء كما في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَٰتِحِينَ﴾[5] والتقدير: يا ربنا.

2 ـ **أيا**: وهي لنداء البعيد باتفاق أغلب اللغويين والنحاة إلا الجوهري فقد ذكر في «الصحاح» أنها تستعمل للقريب والبعيد[6].

والأمثلة على استعمال أيا للبعيد كثيرة منها:

قول مجنون ليلى:

أيا جبلَيْ نعمانَ بالله خلِّيا نسيمَ الصبا يخلصْ إلى نسيمها[7]

وقول ذي الرمة:

أيا ظبية الوعساء بين جلاجل وبين النقا آأنت أم أم سالم؟[8]

3 ـ **هيا**: مثل أيا لنداء البعيد، هاؤها أصلية عند أكثر أهل اللغة والنحو وهناك من يرى أن هيا في الأصل أيا ثم أبدلت الهمزة بالهاء على حد قول بعضهم في إياك، هياك.

جاء في الشعر قول طفيل بن عوف:

فهيّاك والأمر الذي إن توسعت موارده ضاقت عليك مصادره[9]

---

(5) سورة الأعراف، الآية: 89.

(6) الصحاح: مادة أيا ص2277.

(7) البيت من الشواهد مغنى اللبيب 1/ 20 وشرح شواهد المغني للسيوطي 1/ 60.
نعمان: بفتح النون ـ اسم واد في طريق الطائف، الصبا: ريح تهب من الشرق.

(8) البيت من شواهد سيبويه 2/ 168 بولاق، خصائص ابن جنى 2/ 458 أم سالم: كنية محبوبة ذي الرمة «مية».

(9) ابن يعيش 8/ 118، المحتسب لابن جني 1/ 40.

وكقول الشاعر:

يا صاح يرجو أن يكون حيا ويقول من فرح: هيا ريا[10]

ويرى الفيروز أبادي أن هيا من حروف النداء وأصله: أيا[11].

وقال آخرون إن أصل هيا، «يا» ثم أدخلت عليها هاء التنبيه للمبالغة، ودخول حروف التنبيه معهود في العربية للمبالغة كما في قولهم «ألا» التي استفتح بها الشعر كثيراً.

والذي يمكن ملاحظته أن هيا ليس فيه إبدال ولا تركيب؛ لأن الإبدال والتركيب تصريف، والتصريف شاذ في الحروف لكونها جامدة، والتصريف لا يدخل الجوامد. ويزاد رداً على من قال بالتركيب أن هاء التنبيه تدخل في مواضع ليس من بينها «يا» وقد حصرها ابن هشام في المغني في أربعة مواضع[12]:

- تزاد على اسم الإشارة غير المختص بالبعيد نحو «هذا».
- كما تزاد في ضمير الرفع المخبر عنه باسم إشارة نحو «هأنتم هؤلاء».
- وتزاد في نعت أي في النداء. نحو «يا أيها الناس».
- وتزاد في اسم الله تعالى عند حذف الحرف في القسم مثل «ها الله».

4 ـ **أي**: مفتوحة الهمزة ساكنة الياء، اختلف النحاة في دلالتها أهي للبعيد أم للقريب، فابن مالك يرى أنها لنداء البعيد، ومن قبله المبرد يرى أنها لنداء البعيد، قال كثير عزة:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضحى بكاء حمامات لهن هدير[13]

وأراد أي عبد فحذف آخر أي رخمه.

---

(10) من شواهد المغني ولم يعلم قائله.

(11) القاموس المحيط: هيا.

(12) 2/ 14 ـ دار إحياء التراث ـ بيروت، شرح المفصل 8/ 114، القاموس المحيط في نهاية حرف الهاء.

(13) مغني اللبيب 1/ 68 ـ إحياء التراث.

5 ـ أ: وهي لنداء القريب بإجماع علماء اللغة. قال امرؤ القيس:

أفاطم مهلا بعض هذا التذلل وإن كنت قد أزمعت صرمي فأجملي[14]

والسر في إجماع العلماء على أن «أ» لنداء القريب، أن المنادى إذا كان بعيداً يحتاج في ندائه إلى رفع الصوت والهمزة ليست من الحروف التي يمكن أن تمد، ولذلك خصت «يا» و«أيا» و«هيا» بنداء البعيد لتحقق مد الصت فيها.

6 ـ وا: خصها كثير من أهل اللغة بالندبة، فقول «وامعتصماه» مثلاً وا حرف ندبة ومعتصم مندوب مبني على الضم المقدر على الميم منع من ظهوره اشتغال المحل بالحركة المناسبة في محل نصب، لأن المنادى والمندوب مفعول به، والألف للندبة والهاء للسكت. وحكى بعضهم أنها تستعمل للنداء كما استشهدوا بقول سيدنا عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص «واعجبا لك يا ابن العاص».

7 ـ 8: آ، آي، الأول بهمزة ممدودة والثاني بهمزة ممدودة بعدها يا ساكنة سبق القول أن بعض النحاة لم يعدهما من حروف النداء، ومنهم سيبويه لندرة استعمالها، وأن استعملا فهما للبعيد لوجود المد فيهما.

أجمع النحاة على أنه يجوز استعمال أحرف النداء التي للبعيد في نداء القريب وذلك لغرضين:

أ ـ التوكيد والمبالغة في طلب الالتفات.

ب ـ تنزيل المخاطب القريب حساً أو معنى منزلة المخاطب البعيد.

كما أجمعوا على منع نداء البعيد بما للقريب إن كان الغرض التوكيد، أما إذا كان لتنزيل البعيد حساً أو معنى منزلة القريب فقد أجازوه للإشارة إلى قربه من نفس المتكلم، حتى يخيل إلى المتكلم أنه يراه قريباً وإن كان بعيداً.

حذف حروف النداء:

من المعلوم أن الغرض الأساس للنداء هو دعوة المنادى ليقبل وتكون

(14) الأشموني 3/ 127.

الدعوة بأحرف نداء معلومة والغرض من هذه الأحرف هو مد الصوت وتنبيه المدعو. وكما قال النحاة هي نائبة عن فعل «أدعو» و«أنادي» ونحوها وذلك من أجل الاختصار والتخفيف، وقالوا من حق هذه الحروف أن تذكر في اللفظ حتى لا يؤدي حذفها إلى التباس في حذف الفعل وما ناب عنه معاً.

إلا أن العرب حذفوا الحرف أحياناً في اللفظ اعتماداً على قوة القرائن التي تدل عليه ويصير بها كأنه ملفوظ.

وأجاز النحاة حذف الحرف تارة ومنعوه أخرى، وهنا سأتحدث عن المواضع التي يمتنع الحذف فيها، ومنها:

1 - يمتنع حذف حرف النداء إذا كان المنادى اسم الله تعالى «يا الله» دون أن يعوض عنه بالميم المشددة في آخره «اللهم» وهذا ممتنع لسببين:

أ - إن نداء اسم الجلالة على خلاف الأصل في النداء وهو نصب المنادى لبناء لفظ الجلالة على الضم ولو حذف حرف النداء منه «الله» لم يدل دليل على الحذف ولهذا امتنع.

ب - إن نداء ما فيه «أل» لا يتم إلا بتوسط «أي» أو اسم الإشارة فتقول مثلاً «يا أيها الرجل أو يا هذا الرجل» وحذفت الوصلة مع الاسم الجليل لكثرة الاستعمال في ندائه، لهذا امتنع حذف حرف النداء لئلا يجتمع حذف الواسطة وحرف النداء معاً دون دليل.

2 - يمتنع أيضاً حذف حرف النداء إذا كان المنادى مضمراً مثل «يا إياك»، يا أنت «فإذا قلت» إياك أو أنت «لم يعرف السامع أنك تنادي، ولذلك اختلف النحاة في جواز نداء ضمير الخطاب أما ضمير المتكلم والغائب فقد منعوا نداءهما اتفاقاً ومن هنا أضحى عدم حذف حرف النداء لازماً حتى لا يحصل التباس بحذفه.

3 - يمتنع حذف حرف النداء أيضاً إذا كان المنادى بعيداً لأن نداء البعيد يتطلب مد الصوت وإطالته والحذف يفوت هذا الغرض.

4 - يمتنع حذف حرف النداء إذا كان المنادى مستغاثاً به، فلا يجوز أن تقول

مثلاً «لزيد» وأنت تريد «يالزيد» وذلك لأن الحال في الاستغاثة مد الصوت ورفعه وإطالته، وحذف حرف النداء أيضاً هنا يفوت الغرض من الاستغاثة.

5 ـ يمتنع حذف النداء إذا كان المنادىٰ مندوباً مثل «وازيداه» والندبة تلزمها «يا» أو «وا» كما قال سيبويه لأنهم يختلطون ويدعون من بعد عنهم ولذلك ألزموها المد وألحقوا آخر الإسم المد مبالغة»[15].

6 ـ في المنادى المتعجب منه يمتنع حذف حرف النداء فمثلاً «يا للسحاب، يا للمطر» متعجباً من كثرتهما فلا يجوز هنا حذف النداء لعلتين كما قال العلماء:

الأولى: التعجب يطال فيه الصوت والحذف يضيع ذلك.

الثانية: المتعجب منه منادى مجازاً كالمندوب وقد سبق أن المندوب لا يجوز معه حذف حرف النداء.

اختلف النحاة في جواز حذف النداء مع اسم الإشارة أو اسم الجنس المعين مثل «يا هذا أقبل، يا رجل اذهب» فأهل البصرة لا يجوزون الحذف وأهل الكوفة يجوزونه ولكل فريق حجته في ذلك ولعل أبرز حجة الكوفيين في جواز الحذف قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ﴾[16] إذ التقدير عندهم «يا هؤلاء» ثم رووا أشعاراً حذفت منها أحرف النداء. ومن المحتمل أن تكون «هؤلاء» في الآية الكريمة منصوبة على الاختصاص بإضمار أعنى أو أخص، واحتمال آخر أن تكون «هؤلاء» خبراً على حذف مضاف والتقدير «ثم أنتم مثل هؤلاء»[17].

والبصريون يمنعون الحذف وما ورد من الشعر أولوه على الضرورة أو الشذوذ وكذلك الحال في اسم الجنس المعين وهو ما كان نكرة قبل النداء وصار

---

(15) الكتاب 1/ 381 بيروت.

(16) سورة البقرة، الآية: 85.

(17) إملاء ما من به الرحمن 28.

معرفاً بالنداء وهو النكرة المقصودة فالبصريون يعتبرون الياء حرف تعريف للنكرة ولا يجوز حذف الحرف منه لئلا يبقى على تنكيره الذي كان عليه قبل النداء يرى الكوفيون أن الحذف مقيس مطرد وحجتهم وروده في كلام العرب وقد حمل البصريون ذلك كله على القلة والشذوذ.

أجاز ابن مالك حذف حرف النداء مع اسم الإشارة واسم الجنس المعين اعتماداً على ما ورد عند الكوفيين إلا أنه جعل هذا الجواز قليلا[18].

والإنصاف يقتضي أن يقال يجوز حذف حرف النداء مع اسم الجنس لكثرته نظماً ونثراً وقصر حذفه مع اسم الإشارة على السماع إذ لم يوجد إلا في الشعر والشعر تقتضيه الضرورة وأما وروده في القرآن الكريم فمسألة خلافية والتأويل فيها واضح.

سبق الحديث عن المواضع التي لا يجوز فيها حذف حرف النداء وهنا نوجز المواضع التي يجوز فيها حذف حرف النداء.

فعندما يكون المنادى مفرداً يجوز حذف حرف النداء والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا﴾[19] (يا يوسف).

قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ﴾[20] (يا أيها الثقلان).

قولك: «من لا يزال محسناً أحسن إلي» (يامن).

وعندما يكون المنادى مضافاً وهو كثير جداً خاصة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾[21] ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ﴾[22].

وعندما يكون مضارعاً للمضاف أو شبيهاً له مثل «خيراً من عمرو أقبل» أي

(18) قال في الألفية: وذلك في اسم الجنس المشار له. قل ومن يمنعه فانصر عادله.

(19) سورة يوسف، الآية: 29.

(20) سورة الرحمن، الآية: 31.

(21) سورة آل عمران، الآية: 8.

(22) سورة إبراهيم، الآية: 38.

يا خير... وقد ورد في القرآن الكريم ما يحتمل أن يكون منادى حذف منه حرف النداء ويحتمل أن يكون غير ذلك ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾[23] فأهل البيت يحتمل أن يكون منادى «يا أهل البيت» ويحتمل أن يكون منصوباً على الاختصاص فهو مفعول به لفعل محذوف تقديره أعني أو أخص.

وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾[24] فمالك الملك يحتمل أن يكون نداء ثانياً حذف منه حرف النداء ويحتمل أن يكون وصفاً لاسم الجلالة (اللهم) على الموضع[25].

المنادى الحقيقي والمجازي:

والمنادى هو ما يطلب إقباله بحرف نداء، ولا ينادى إلا العاقل المميز ويسمى عندئذ منادى حقيقة لأنه هو الذي تنتظر إجابته ويأتي إقباله، أما غير العاقل المميز فقد ينادى لغرض بلاغي، فيكون النداء مجازياً، ومن ذلك.

قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾[26].

ومنه قول الله تعالى: ﴿يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[27].

ومنه قول الله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾[28].

وقول النبي ﷺ مخاطباً جبل أحد يوم أن صعد عليه ومعه أبو بكر وعمر وعثمان «أثبت أحد فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان»[29]، وقد ورد نداء غير عاقل في الشعر كثيراً منه:

---

(23) سورة الأحزاب، الآية: 33.

(24) سورة آل عمران، الآية: 26.

(25) مذهب سيبويه أن «اللهم» لا يوصف ومالك الملك على نداء آخر أي يا مالك الملك: الهمع: 1/ 978 ـ 979.

(26) سورة هود، الآية: 44.

(27) سورة الأنبياء، الآية: 69.

(28) سورة سبأ، الآية: 10.

(29) فتح الباري بشرح صحيح البخاري 7/ 28.

يا دار عبلة بالجواء تكلمي . .

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي . .

يا دار غَيَّرَك البِلىٰ فمحاك . .

أعينيَّ جودا ولا تجمدا . .

وبعض العلماء يرى أن نداء الله عز وجل في الآيات على وجه الحقيقة لا المجاز إذ أن الله تجلت قدرته ـ قادر على أن يخلق لتلك المناديات حال الخطاب تمييزاً وبذلك لم يقع الخطاب إلا لمميز[30] ويرى العسقلاني أن نداء النبي ﷺ لأحد يحتمل المجاز وحمله على الحقيقة أولى، وأما نداء عامة البشر لغير ذوي التمييز فلا يحتمل إلا المجاز.

العامل في المنادى:

المنادى منصوب لأنه مفعول به لفعل محذوف تقديره أدعو أو أنادي ونصبه يكون لفظاً أو محلاً.

فأما نصبه لفظاً فيكون ذلك كقوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ﴾[31] وأما نصبه محلاً كقوله تعالى: ﴿يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ﴾[32].

وناب حرف النداء مناب الفعل إذ في الأصل أن يقال: «أدعوك أو أناديك» ودأب النحاة على حذف الفعل لأمور منها:

1 ـ كثرة الاستعمال.

2 ـ الاستغناء بدلالة حرف النداء عليه.

3 ـ تعويض حرف النداء عنه.

4 ـ قصداً لإنشاء وظهور الفعل يوهم قصد الإخبار.

---

(30) ينظر البحر المحيط 8/ 35 في تفسير الآية 8/ من سورة الدخان.

(31) سورة الأحزاب، الآية: 32.

(32) سورة هود، الآية: 48.

وبعد أن حذفوا الفعل وضعوا الاسم المنادى ولم يبقوا على الضمير حتى لا يظن كل سامع أنه هو المنادى.

ومذهب سيبويه في نصب المنادى هو الفعل المحذوف الذي ناب عنه حرف النداء وسد مسده ولكن الحرف ناصب في اللفظ دون العمل وأما العمل فهو للفعل المضمر.

كما ذهب المبرد إلى أن الناصب للمنادى هو حرف النداء نفسه لكن على سبيل النيابة والعوض عن الفعل[33].

وذهب أبو علي الفارسي إلى أن «يا» وأخواتها «أسماء أفعال مضارعة وبذلك يكون حذف ولا نيابة ولا تعويض ولا شيء سد مسد شيء»[34].

وذهب آخرون إلى أن «يا» وأخواتها أفعال ناصبة للمنادى على المفعولية[35] وقد ذهب بعض علماء اللغة إلى ترجيح رأي المبرد ومن تبعه على الرغم من أنه قد وجه إليه اعتراضان:

أولهما: أن أحرف النداء غير مختصة بالدخول على المنادى وحده بل قد تدخل على الجملة الاسمية كقول الشاعر:

يا لعنة الله والأقوام كلهم والصالحين على سمعان من جار[36]

وتارة تدخل على الجملة الفعلية كقراءة الكسائي ﴿**ألا يا اسجدوا لله**﴾[37] وما كان غير مختص من الحروف فحقه ألا يعمل.

ثانيهما: أن النيابة لا توجب العمل فعامة حروف المعاني أتى بها عوضاً عن الأفعال لضرب من الإيجاز والاختصار فمثلاً واو العطف نائب عن الفعل «اعطف، وما النافية عن» أنفي. وغيرها.

(33) همع الهوامع 1/ 171.
(34) الخصائص 1/ 178.
(35) الإنصاف 118 والبيت لم ينسب.
(36) همع الهوامع 1/ 71.
(37) سورة النحل، الآية: 25.

وأحرف النداء مختصة بالدخول على المنادى وما ورد خلافاً لذلك فهو مؤول ولذلك كان النداء علامة من علامات الأسماء لأن المنادى لا يكون إلا اسماً والمبرد لم يّدعِ أن حرف النداء عمل بطريق الأصالة حتى يقال له إن حرف النداء غير مختص، وأما القول بأن حروف النداء لا تعمل بالنيابة شأنها شأن حروف المعاني فقد أجاب العلماء عن ذلك بقولهم (إن لحروف النداء خاصة في قيامها مقام الفعل ليست لحروف المعاني)[38].

وأما رأي الفارسي القائل بأن أدوات النداء أسماء أفعال فقد لاحظ العلماء بأن أسماء الأفعال تتحمل الضمير وأحرف النداء غير ذلك وبأن أسماء الأفعال لا تكون على أقل من حرفين في حين أن الهمزة وهي حرف نداء تتكون من حرف واحد.

وأما الذين ذهبوا إلى أن أحرف النداء أفعال فمردود بأن الأفعال تصلح لاتصال الضمير بها في حين أن أحرف النداء لا تصلح لذلك، زد على ذلك أنَّ عدد أحرف الأفعال أقلها ثلاثة إن كانت في الماضي وأربعة إن كانت في المضارعة.

المنادى المعرب والمبني (أحكام المنادى):

وتعترى المنادى حالتان من الإعراب هما: البناء والإعراب.

فالمنادى المبني: هو الاسم المفرد المعرفة ويطلق هنا المفرد على غير المضاف أو الشبيه به والنكرة المقصودة.

وأما المنادى المعرب: فهو الاسم المضاف والذي يضارعه والنكرة غير المقصودة وينصب المنادى لفظاً إذا كان مضافاً مثل «يا طالب العلم اجتهد».

ولا فرق بين أن تكون الإضافة محضة مثل قوله تعالى ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ﴾[39] أو غير محضة كقوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ﴾[40].

(38) أسرار النداء في لغة القرآن الكريم د. إبراهيم حسن إبراهيم، مكتبة الفجالة 1978.

(39) سورة النساء، الآية: 171.

(40) سورة يوسف، الآية: 39.

واشترط النحاة في نداء المضاف عدم إضافة الاسم إلى كاف الخطاب فلا يجوز أن يقال «يا ولدك» لأن المنادىٰ غير من له الخطاب، وقال السيوطي «كيف ينادي من ليس بمخاطب»[41] كما أجاز النحاة الفصل بين المتضايفين باللام للضرورة.

كقول النابغة: «يا بؤس للجهل ضراراً لأقوام»[42].

وكقول سعد بن مالك:

يـا بـؤس لـلـحـرب الـتـي   وضـعـت أراهـط فـاسـتـراحـوا[43]

ويرى البلاغيون أن إقحام اللام يبين المضاف والمضاف إليه تقوية لاختصاص الجهل على صاحبه في البيت الأول، والاختصاص من البؤس بالحرب في البيت الثاني والتقدير «ما أبأس الجهل، وما أبأس الحرب».

المنادى المضاف إلى يا المتكلم:

يقسمه النحاة إلى خمسة أقسام:

الأول: ما فيه لغة واحدة، فإذا كان المنادى المضاف معتل الآخر بالألف وهو المقصور فيجب إثبات ياء المتكلم المضاف إليها مفتوحة وجوباً مثل «يا فتايَ»، وفي القرآن الكريم قال: ﴿يَـٰبُشْرَىٰ هَـٰذَا غُلَـٰمٌ﴾[44].

وإذا كان المنادى المضاف مختوماً بالياء فيجب أيضاً إثبات ياء المتكلم المضاف إليها مفتوحة وجوباً وهو ثلاثة أنواع:

أ - المنقوص كقولك «يا قاضيَ».

---

(41) همع الهوامع 1/ 174.

(42) صدر البيت: قالت بنو عامر خالوا بني أسد   يا بؤس للحرب ضراراً لأقوام، ومعنى خالوا: قاطعوا. الكتاب 2/ 278 عبد السلام هارون، عالم الكتب والخصائص 3/ 106 تحقيق محمد علي النجار الكتاب العربي بيروت.

(43) المغني 1/ 216، الخصائص 3/ 102.

(44) سورة يوسف، الآية: 19.

ب ـ المثنى كقولك «يا ابنيَ ويا أخويَ».

ج ـ جمع المذكر السالم كقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[45].

ويعلل النحاة وجوب ثبوت الياء مع وجوب فتحها لأنها لو حذفت وقيل مثلاً يا فتى لالتبس بغير المضاف، ولو سكنت لالتقى ساكنان ـ حرف العلة الساكن وياء المتكلم ـ وكذلك لو حركت بالضم أو الكسر لحصل ثقل في النطق لذلك اختاروا الفتح.

الثاني: ما فيه لغتان: وهما ثبوت الياء مفتوحة أو ساكنة، وذلك إذا كان المضاف إلى الياء وصفاً بمعنى الحال والاستقبال أي مشبهاً بالمضارع مثل «يا مجيبيَ، يا منصفيَ» فتبقى الياء مفتوحة أو «يا مجيبي ويا منصفي» وتبقى الياء ساكنة.

تنبيه: إذا كان الوصف مثنى أو مجموعاً تعين عند النحاء الفتح فتقول مثلاً «يا كرمَيَ ويا مكرمِيَ» الأول مثنى والثاني جمع، ولو سكنت الياء لالتقى ساكنان، ياء المثنى أو الجمع وياء الإضافة وذلك لا يجوز.

الثالث: ما فيه ثلاث لغات، وهي فتح الياء وكسرها وإسكانها، وهذا مشروط بأن يكون في آخر الاسم المنادى المضاف إلى الياء ياء مشددة مثل بُنيّ وهو تصغير ابن ففي هذا الاسم ياءان إحداهما يا التصغير والأخرى لام الكلمة المنقلبة عن واو، وعندما تضاف إلى هذه الكلمة ياء المتكلم وتنادي تجتمع ثلاث ياءات المشددة وياء الإضافة ويجوز فيها ثلاثة أوجه:

أ ـ الفتح: تقول «يا بُنيَّ».

ب ـ الكسر: تقول «يا بُنيِّ».

ج ـ السكون: تقول «يا بُنيْ».

وقد قرئ ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ﴾[46] بسكون الياء وقرئ ﴿يَٰبُنَيَّ إِنَّهَآ إِن تَكُ

---

(45) سورة البقرة، الآية: 132.

(46) سورة لقمان، الآية: 13.

مِثۡقَالَ حَبَّةٍ﴾[47] بكسر الياء وفي قراءة حفص بفتح الياء في جميع مواضعها في القرآن الكريم.

الرابع: إذا لم يكن المنادى المضاف إلى ياء المتكلم غير ما تقدم ولم يضف إليها أب أو أم ففيه لغات كثيرة منها:

1 ـ حذف ياء المتكلم والاكتفاء بكسر آخر الاسم المضاف نحو «يا قومِ يا عبادِ» وهذا لا يكون إلا إذا دل دليل على ذلك أي أن حذفها لا يخل بالمقصود.

2 ـ إثبات الياء ساكنة نحو «يا غلامي» وفي قراءة أبي عمرو بن العلاء **﴿يا عبادي فاتقون﴾**[48] بإسكان الياء.

3 ـ إثبات الياء مفتوحة نحو «يا غلاميَ» وفي قوله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ﴾[49].

4 ـ قلب ياء المتكلم ألفاً بعد قلب كسرة المناسبة قبلها فتحة مثل «يا غلامَا ويا زيدَا» في «يا غلامي ويا زيدي» قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ﴾[50] وقوله تعالى: ﴿قَالَتۡ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٞ﴾[51] وقوله أيضاً: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ﴾[52].

5 ـ حذف الألف المنقلبة عن ياء المتكلم وفتح ما قبلها مثل «يا غلامَ» قرأ ابن عباس ﴿يَٰحَسۡرَةَ عَلَى ٱلۡعِبَادِ﴾[53] بغير تنوين.

6 ـ حذف ياء المتكلم والاكتفاء بنية الإضافة وضم المنادى وهذه خاصة بالأسماء التي لا تنادى إلا مضافة كالرب والقوم، لأنها إذا لم تضف على

---

(47) سورة لقمان، الآية: 16.
(48) سورة الزمر، الآية: 16.
(49) سورة الزمر، الآية: 53.
(50) سورة المائدة، الآية: 31.
(51) سورة هود، الآية: 72.
(52) سورة يوسف، الآية: 84.
(53) سورة يس، الآية: 30.

الظاهر أو المضمر علم أنها مضافة إلى المتكلم وهذا كقراءة ﴿رَبُّ ٱلسِّجنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدعُونَني إِلَيهِ﴾[54] بضم الباء.

وفي قراءة ابن محيصن «يا قومُ» بضم الميم في سبعة وأربعين موضعاً في القرآن الكريم فالمنادى هنا مبني على الضم كالمفرد المنادى «يا رجلُ».

الخامس: وفيه عشر لغات، إذا كان المنادى المضاف إلى الياء الأب أو الأم، قال النحاة فيه اللغات الست المتقدمة وأضافوا إليها أربع لغات أخرى هي:

1 ـ يا أبتِ ويا أمتِ حيث أبدلت تاء التأنيث من ياء المتكلم لأن الأصل كان يا أبي، يا أمي فأبدلت التاء من الياء وكسرت التاء والعرب لا يجمعون بين التاء والياء فلا يقولون يا أبتي ويا أمتي وهذا رأي البصريين أما الكوفيون فيجيزون الجمع بين التاء والياء في الشعر وقد سمع:

أيـا أبـتـي لا زلـت فـيـنـا فـإنـمـا لنا أمل في العيش ما دمت عائشا[55]

وهو محمول على الضرورة لما فيه من جمع بين العوض والمعوض.

وقد ورد في الذكر الحكيم يا أبت في مواضع منها:

﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ إِنِّى رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[56].

﴿وَقَالَ يَـٰٓأَبَتِ هَـٰذَا تَأْوِيلُ﴾[57].

﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَـٰٓأَبَتِ﴾[58].

﴿يَـٰٓأَبَتِ إِنِّى قَدْ جَآءَنِى مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾[59].

﴿يَـٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَـٰنَ﴾[60].

---

(54) سورة يوسف، الآية: 33.
(55) ابن يعيش 2/ 12، الأسموني 3/ 158.
(56) سورة يوسف، الآية: 4.
(57) سورة يوسف، الآية: 100.
(58) سورة مريم، الآية: 42.
(59) سورة مريم، الآية: 43.
(60) سورة مريم، الآية: 44.

﴿يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾[61].

﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ﴾[62].

﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾[63].

والمنادى في هذه اللغة منصوب لأنه مضاف وعلامة نصبه فتحة مقدرة على ما قبل التاء منع من ظهورها اشتغال المحل بالفتحة لأجل التاء.

2 ـ يا أبت ويا أمت بفتح التاء وقيل إن أصلها يا أبتا ويا أمتا وحذفت الألف تخفيفاً لأن الألف بدل الياء فحذفوها كما حذفوا الياء وبقيت الفتحة دليلاً على أن المحذوف ألف.

وقد قرأ ابن عامر وأبو جعفر «يا أبت» بفتح التاء في السور الأربع (يوسف ومريم والقصص والصافات)[64].

3 ـ يا أبت ويا أمت بضم التاء أجازه الفراء وأبو جعفر النحاس وحكى سيبويه أنه سمعه عن الخليل الذي سمع من العرب من يقول «يا أمت لا تفعلي»[65] وقرئ شذوذاً «يا أبت»[66].

ويعرب المنادى هنا منصوباً بفتحة مقدرة على ما قبل التاء منع من ظهورها اشتغال المحل بالفتحة لأجل التاء.

4 ـ يا أبتا ويا أمتا حيث جمع بين الألف والتاء وورد في قول رؤبة:

تقول: بنتي قد أنى أناكا   يا أبتا علَّك أو عساكا[67]

وبعض النحاة يرى أن هذه اللغة مقتصرة على الضرورة، ويرى مالك أن

---

(61) سورة مريم، الآية: 45.

(62) سورة القصص، الآية: 26.

(63) سورة الصافات، الآية: 102.

(64) إتحاف فضلاء البشر 262.

(65) الكتاب 1/ 370 بيروت.

(66) الكشاف 2/ 141.

(67) الشموني 3/ 158 وأني أناكا: أي حان وقت رحيلك.

الألف هنا لإيصال المنادى إذا كان مستغاثاً به أو بعيداً. والمنادى المضاف إلى مضاف إلى ياء المتكلم مثل «يا ابن أخي، يا صديق ولدي، القياس أن تحذف ياء المتكلم لأن النداء لم يقع على ما أضيف إليها، واستثنى من ذلك «يا ابن أمي، يا ابن عمي، يا ابنة أمي، يا ابنة عمي، ويا بنت أمي ويا بنت عمي» فقد سمع الخليل ويونس عن العرب:

1 ـ يا ابن أم، ويا ابن عم بالفتح.

2 ـ يا ابن أم، ويا ابن عم بالكسر[68].

3 ـ وقرئ قوله تعالى: ﴿قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي﴾[69] بفتح الميم وكسرها[70].

المنادى المضارع للمضاف

يعرفه النحاة بأنه اسم يجيء بعده شيء من تمام معناه ويكون معمولاً له أو معطوفاً عليه عطف نسق قبل النداء، ويكون المنادى هنا مرتبطاً بما يجيء بعده لفظياً ومعنوياً.

أما الارتباط اللفظي فبالعمل أو العطف.

وأما الارتباط المعنوي فلأن ما بعده من تمام معناه.

وساقوا أمثلة للعمل ففي الفاعل مثلاً: يا كريماً فضله، يا حسناً فعله، يا طاهراً قلبه، فضله فاعل لكريم، فعله فاعل لحسن، وقلبه فاعل لطاهر وفي المفعول قالوا: يا فاهماً درسه، يا طلباً علماً، يا راكباً فرساً، فدرسه مفعول به لفاهم، وعلماً مفعول به لطالب، وفرساً مفعول به لراكب.

وقد يكون مجروراً كقولهم: يا رفيقاً بالإنسان، يا محسناً إلى الأيتام، يا

---

(68) الكتاب 2/ 214 تحقيق عبد السلام هارون، عالم الكتب.

(69) سورة طه، الآية: 94.

(70) النشر 2/ 173، وكذلك في الآية الأعراف 150.

ناصحاً للشباب، فالإنسان متعلق برفيق والأيتام متعلق بمحسن والشباب متعلق بناصح.

وأما المعطوف فمثل: يا خمسة وعشرين واشترطوا في ذلك أن يكون علماً وهذا مذهب ابن يعيش، أما الرضى فيرى معاملته معاملة الشبيه بالمضاف وإن لم يكن علماً.

المنادىٰ النكرة المقصودة:

وإذا كان المنادىٰ نكرة مقصودة فبناؤه على الضم إن كان مفرداً أو على ما يرفع به إن كان مثنى أو جمعاً، فتقول «يا رجل، يا ولدان، يا مهندسون، يا مسلمات» وإذا نعت المفرد بنكرة أو جملة أو شبه جملة وجب نصبه لأنه حينئذ يكون من الشبيه بالمضاف، حكى الفراء عن العرب قولهم يا رجلاً كريماً أقبل. وروي عن النبي ﷺ: أنه يقول في سجوده «يا عظيماً يرجى لكل عظيم».

وسمع عن العرب كثيراً كقول الشاعر:

أيا شاعراً لا شاعر اليوم مثله[71].

أدارا بحزوى هِيجْتِ للعين عبرة[72].

فلا شاعر اليوم مثله جملة وقعت صفة لشاعر، وكذلك بحزوى جار ومجرور وقع صفة لدار، والمنادى هنا وإن كان نكرة مقصودة وحقه البناء إلا أن وصفه جعله ينتظم في سلك الشبيه بالمضاف، ويجب أن نلاحظ أن النكرة المقصودة إذا وصفت بما يوصف به المعرفة وجب لها البناء.

وكقولك «يا رجل ابن محمد» ووصفها بمعرفة يؤكد تعريفها ويبعدها عن النكرة، وأما إذا وصفت بنكرة فقد ألحقتها بالشبيه بالمضاف وخلاصة القول إن النكرة المقصودة إذا وصفت بما توصف به النكرة وجب نصبها وقد تتعرى النكرة

---

(71) من شواهد سيبويه 1/ 328، الخزانة 1/ 204.

(72) من شواهد سيبويه 1/ 311، الأشموني 3/ 139.

عن الوصف وتنقطع عنه وحينئذ تأخذ حكماً آخر وهو البناء على الضم لأنها والحال هذه تخرج من حيز شبهها بالمضاف ومن ذلك قول الشاعر:

يا دارُ أقوت بعد أصرامها[73].

يا دارُ حسَّرها البلى تحسيرا[74].

فما بعد الدار في البيتين ليس وصفاً لهما وإنما هو خبر مستأنف عنهما.

المنادىٰ النكرة غير المقصودة:

وإذا كان المنادى نكرة غير مقصودة كان تقول «يا رجلاً ويا غلاماً» غير قاصد رجلاً بعينه ولا غلاماً بعينه فالنحاة على نصبه، وقد وردت آيتان في القرآن الكريم يمكن تأويلهما على النداء فالأولى قوله تعالى: ﴿يَٰبُشْرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٌ﴾[75] فبشرى يحتمل أن يكون نكرة غير مقصودة فهو معرب منصوب ومنع تنوينه لانتهائه بألف تأنيث مقصورة والثانية قوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ﴾[76] قال أبو حيان «ونداء الحسرة على معنى هذا وقت حضورك وظهورك وهو منادى منكور على قراءة الجمهور»[77].

وقيل عن بشرى منادى مبني لأنه نكرة مقصودة أو علم، وحسرة منصوب على المصدرية والمنادى محذوف، وتحتمل حسرة النصب لشبهها بالمضاف لأن على العباد صفة لها.

ذهب الأصمعي إلى منع نداء النكرة مطلقاً مقصودة أو غير مقصودة ووافقه المازني إذ عنده لا يتصور أن ينادىٰ غير المعين ويرى أن ما جاء منوناً فقد لحقه التنوين ضرورة أو شذوذاً ولكن البصريين عموماً أجازوا ذلك وقيد الكوفيون

---

(73) من شواهد سيبويه 1/ 312 ن ولسان العرب (ص. ر. م).

(74) من شواهد سيبويه 1/ 312.

(75) سورة يوسف، الآية: 19.

(76) سورة يس، الآية: 30.

(77) البحر المحيط 7/ 332.

جواز نداء النكرة إن كانت خلفاً من موصوف أي كانت صفة في الأصل حذف موصوفها وخلقته وساقوا مثالاً على ذلك «يا ذاهباً» إذ عندهم الأصل يا رجلاً ذاهباً.

والأرجح هو مذهب أهل البصرة والشواهد الشعرية والنثرية تؤيده وهذا مالك بن الريب يرثي نفسه ويقول في قصيدته:

فيا راكباً إمَّا عَرَضْتَ فبلِّغَنْ نداماي من نجرانَ أن لا تلاقيا[78]

فالشاعر لا يقصد راكباً بعينه وإنما أي راكب يحمله توصية إلى أهله.

المنادى المعرفة المفرد:

سبق القول إن المنادى منصوب محلاً ـ أي أن محله النصب لكونه مفعولاً به ـ إذا كان مضافاً أو مضارعاً للمضاف وهنا نضيف أنه يبنى لفظاً إذا توفر فيه أمران: الإفراد والتعريف، ونقول إن المنادى المبني هو المعرفة المفرد والمعرفة هنا تعني ما كان معرفاً قبل النداء مثل العلم «يا محمد» قال تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ﴾[79] وقد اختلف النحاة في العلم هل بقي على تعريفه قبل النداء، وزاده النداء وضوحاً؟

قال بعضهم إن المعارف كلها إذا نوديت تنكرت ثم تكون معارف بالنداء، وقال بعضهم إذا ناديت العلم تنكر، وذهب فريق منهم إلى أن التعريف الذي كان قبل النداء مستصحب بعد النداء[80].

ويراد بالمعرفة أيضاً ما كان معرفاً بالنداء وهو النكرة المقصودة كقوله تعالى: ﴿يَـٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾[81] وقوله: ﴿يَـٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ﴾[82]. ويراد بالمفرد في هذا الباب ما ليس مضافاً ولا شبيهاً بالمضاف

---

(78) شواهد سيبويه 1/ 312، الأشموني 3/ 40.

(79) سورة هود، الآية: 87.

(80) ينظر شرح المفصل 1/ 129 وما بعدها.

(81) سورة الأنبياء، الآية: 69.

(82) سورة سبأ، الآية: 10.

فيدخل المثنى بنوعيه المذكر والمؤنث، يا مهندسان، ويا طالبتان، والجمع بنوعيه: يا مسلمون ويا مسلمات، وجمع التكسير يا رجال، والمركب الإسنادي: يا شباب قرناها والمركب المزجي: يا معد يكرب، والمركب العددي: يا خمسة عشر (علم شخص).

وكلما كان المنادى مفرداً معرفة بني في حالة ندائه على ما كان يرفع به لو كان معرباً قبل ندائه.

فيبنى **على الضم الظاهر** إن كان صحيح الآخر كقوله تعالى: ﴿يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ﴾[83] أو كان جمع تكسير مثل «يا جبال» أو جمعاً مؤنثاً سالماً مثل «يا فاطمات».

ويبنى **على الضم المقدر** إن كان معتل الآخر بالألف وهو المقصور مثل «يا عيسى ويا موسى» أو كان معتل الآخر بالياء وهو المنقوص وللعرب فيه ثلاث لغات:

«يا قاضي» بإثبات الياء وحذف التنوين.

«يا قاض» بحذف التنوين والياء معاً.

«يا قاض» بحذف الياء وبقاء التنوين[84].

كما يبنى على الضم المقدر إن كان مبنياً قبل النداء سواء أكان علم مذكر مثل سيبويه أم مؤنثاً مثل حذام أو كان غير علم ولكن سمي به مثل هؤلاء وأنت، فكل هذه الأسماء إذا نوديت بنيت على الضم المقدر على آخره منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة أو سكون البناء الأصلي، ويظهر ذلك جلياً إذا وصفت أحد هذه الأسماء بصفة فتقول مثلاً:

«يا سيبويه العالم والعالمَ» فالرفع مراعاة للفظ والنصب مراعاة للمحل حيث هو مفعول به.

---

(83) سورة هود، الآية: 48.

(84) ينظر حاشية الصبان على الأشموني 3/ 138.

ويضاف إلى المبني على الضم المقدر العلم المركب تركيباً إسنادياً محكياً مثل «يا تأبط شراً المقدام، المقدام» فالضم مراعاة للفظ والنصب مراعاة للمحل ويبنى المنادى المفرد المعرفة على الألف إن كان مثنى «يا محمدان» ويبنى على الواو إن كان جمعاً مذكراً سالماً «يا محمدون».

ما لا يجوز نداؤه من الأسماء

يكاد يجمع النحاة على عدم جواز نداء أربعة من الأسماء وهي:

1 ـ الضمير بأنواعه مع خلاف في ضمير الخطاب: لا يجوز أن تقول «يا أنا ولا يا هو» والنداء يقضي الخطاب لا التكلم ولا الغيبة.

وأما قولهم «يا من لا هو إلا هو» فهو هنا اسم للذات العلية وليس ضميراً[85].

2 ـ اسم الإشارة إذا اتصل به حرف الخطاب، فلا يقل «يا ذاك»، ووصل اسم الإشارة بكاف الخطاب ونداؤه يقضي أن المنادى غير المشار إليه، أي أن قولك يا هذا أو يا ذا يفيد أنك تخاطب من تشير إليه وعندما تضيف إليه كاف الخطاب يصير المشار إليه غير المخاطب.

3 ـ وكذلك يمتنع نداء ما أضيف إلى كاف الخطاب فلا يجوز «يا ولدك» إذ لا ينادى من ليس بمخاطب فالنداء كما قال النحاة حال خطاب.

4 ـ ما فيه «ال» منع نداء ما فيه «ال» لأن «ال» تفيد التعريف وياء النداء تعرف الاسم ـ كما سبق القول ـ ولذا قالوا لا يجوز الجمع بين تعريف النداء وتعريف العلمية في الاسم فمن قال «يا زيد» فقد عرى الاسم عن العلمية وعرفه بالنداء واستثنى في هذا الباب نداء اسم الجلالة «يا الله» والجملة المحكية المبدوءة بأل مثل «يا ألذاهب علي».

وجاز نداء اسم الجلالة وإن كان فيه أل، لأن أل فيه ملازمة له لا تفارقه

(85) خزانة الأدب 1/ 289.

وهي عوض عن همزة إله عند النحاة والذي يؤيد ذلك جواز أن يقال في نداء الاسم الأعظم «يا الله» بقطع الهمزة، حيث جاءت أل بمكان حرف من نفس الكلمة.

وقد ذكر النحاة لنداء اسم الجلالة خمسة أوجه وهي:

1 ـ «يا أَلله» بقطع الهمزة.

2 ـ «يلله» فتحذف ألف ياء النداء وألف اسم الجلالة.

3 ـ «يالله» بحذف همزة الوصل وإبقاء ألف حرف النداء.

4 ـ «اللهم» بحذف حرف النداء وتعويض ميم مشددة في آخر اسم الجلالة، ولا يجمعون بين العوض والمعوض إلا في الضرورة النادرة كقول الشاعر:

إني إذا ما حَدَثٌ ألمَّا أقول يا اللهُ يا اللَّهُمَّا[86]

ويرى الفراء أن الميم ليست عوضاً عن «يا» وإنما هي بقية من كلمة أخرى قدرها بقول الداعي «يا الله أمنا بخير» وحذف بعض الكلام طلباً للخفة ويؤيد قوله هذا باجتماع الميم وياء النداء في اسم الجلالة[87] وساق أمثلة لذلك لا داعي لذكرها خوف الإطالة.

وذكر النحاة أن «اللهم» تستعمل في النداء، وقد تستعمل دليلاً على ندرة الشيء وقلة وقوعه كمثل قول العلماء «لا يجوز أكل الميتة اللهم إلا أن يكون مضطراً في مجاعة»، وقد تكون لتمكين الجواب في ذهن السامع كقول السائل للنبي ﷺ: آالله أرسلك؟. قال «اللهم نعم» وقد واجه النحاة كيفية إعراب «اللهم» عند خروجها عن النداء أهي مبنية أم معربة؟ وخلاصة ما يطمئن إليه الباحث أن لفظ الله مبني ولو صورة على الضم لأنه يشبه المنادى وهذا ما ذهب إليه الصبان[88].

(86) البيت من شواهد الأشموني 3/ 146 والأنصاف 1/ 341.

(87) لسان العرب: ابن منظور مادة «أل هـ».

(88) حاشية الصبان على الأشموني 3/ 147.

5 ـ «لا هم» في نداء اسم الجلالة بحذف حرف النداء وأل من أول الاسم الكريم ثم تجيء ميم مشددة، وقد حكى صاحب لسان العرب أن العرب توهموا إذا ألقيت أل من اسم الجلالة بقي «لاه» عند قصدهم التخفيف وأنشد:

لا هـم أنـت تـجـبـر الـكـسـيـرا أنـت وهـبـت جـلـة جـرجـورا[89]

وفي ما لا يجوز نداؤه لا يخلو من اعتراض أهل الكوفة على مذهب أهل البصرة فيرى الكوفيون في بعض هذه المسائل الجواز لهم حجج ساقوها لأنهم يحتجون بالبيت الواحد والقول الواحد وليس المجال هنا لذكر كل حججهم.

ما لا يجوز إلا نداؤه

هنالك أسماء وردت ملازمة للنداء ولم تخرج عنه وهي:

مسموع ومقيس:

فالمسموع: كقولهم «يا فل» اختصاراً لـ(يا فلانة) وهي من ألفاظ الكناية ويرى الكوفيون أن الحذف كان بسبب الترخيم في المنادى وقال سيبويه هما: فل وفلة بمعنى يا رجل ويا امرأة وهما مختصان بالنداء لا يخرجان عنه[90].

ومن المسموع أيضاً «يا لؤمان» بمعنى عظيم اللؤم.

ومن المسموع أيضاً قولهم فيمن جهل اسمه «يا هن» ومن جهل اسمها «يا هنت».

ومن المسموع أيضاً «يا لكع» و«يا فسق» و«يا خبث» و«يا غدر» وهي معدولة عن ألكع وفاسق وخبيث وغادر.

والمقيس: هو ما جاء على وزن فعال «المعدول لسب الأنثى مثل يا لكاع، يا خباث، يا فساق. قال الحطيئة:

أطـوِّفُ مـا أطـوِّفُ ثـم آوي إلـى بـيـتٍ قـعـيـدتُـهُ لـكـاعِ[91]

---

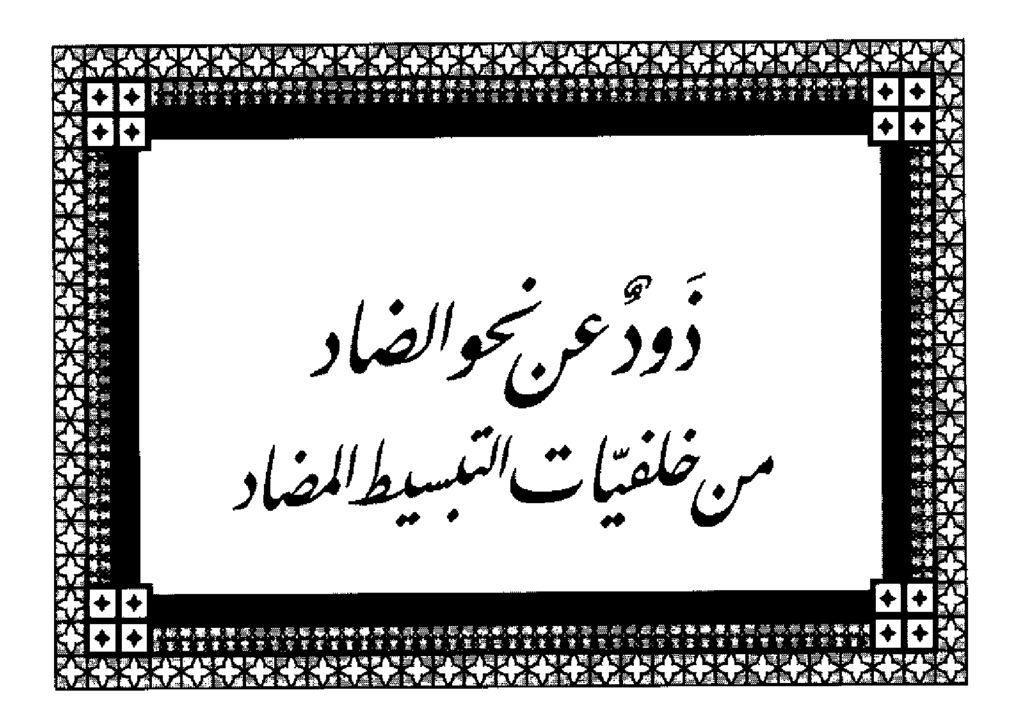
(89) لسان العرب مادة «ال هـ»، شواهد الأشموني 3/ 147.

(90) الهمع 1/ 177.

(91) الأشموني 3/ 160.

حيث أخرج لكاع عن النداء، وربما حذف حرف النداء للضرورة وينقاس فعال في سب المؤنث وفي اسم فعل الأمر من كل فعل ثلاثي مجرد تام متصرف.

كان من الواجب أن أبحث في موضوعات الترخيم والاستغاثة والندبة والنداء التعجبي باعتبارها من تفريعات النداء ولكن المقام لا يتسع فأجلت ذلك والخلاصة إلى بحث آخر ـ إن شاء الله.



ذودٌ عن نحو الضاد من خلفيّات التبسيط المضاد

د. محمّد بشير الهاشمي مغيلي

جامعة الأمير عبد القادر / الجزائر

يذهب ابن خلدون إلى أنّ الأهمّ المقدَّم في علوم اللّسان العربي التي تؤخذ منها كل الأحكام الشّرعية هو النّحو بلا منازع: «إذ به نتبيّن أصول المقاصد بالدّلالة، فيُعرَفُ الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر ولولاه لجُهِل أصلُ الإفادة. . »[1].

والإشارة واضحة إلى ارتباط مناشئ النّحو العربي أصلاً بضرورات فهم مطلوبات الدّين الحنيف بكلّ «ما يفيد في استنطاق النصّ وفي معرفة ما يؤدّيه التركيب القرآنيّ على وجه الخصوص باعتباره أعلى ما في العربية من بيان. ومن

(1) ابن خلدون: المقدّمة. ط4. دار الكتب العلمية. بيروت. د.تا. ص545.

هنا كان هذا النّشاط النّحوي القديم على الوجه الذي نعرفه من كثرة علمائه وتفرّع مذاهبه ووفرة مادّته. ومن هنا أيضاً كان تعظيم العرب لهذا العلم وأهله حتّى ليسمّون كتاب سيبويه «الكتاب» أو يصفونه بأنّه «قرآن النّحو»[2].

وفي تعليل أولويّة النّحو على اللّغة لتعلّقه بإرادة الفهم، وإن كان الباعث الحثيث طروء اللّحن، إدراك عميق لوظيفته وإحاطة نبيهة بطبيعته حيث يقول صاحب المقدّمة: «وكان من حقّ علم اللّغة التقدّم لولا أنّ أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغيّر بخلاف الإعراب الدّال على الإسناد والمسند إليه، فإنّه تغيّر بالجملة، ولم يبق له أثر، فلذلك كان علم النّحو أهمّ من اللّغة إذ في جهله الإخلالُ بالتفاهم وليست كذلك اللّغة...»[3].

ولمّا كان من مقتضيات عالمية رسالة الإسلام أن تنساح في الأرض لنشر الدّعوة وتعميم التكريم الإلهي بين الناس جميعاً، وكان ذلك يحتّم الاختلاط بالأعاجم وبشتّى أجناس المعتنقين الجدد، وخُشي من تغيّر الملكة بمخلّفات المستعربين واختلاف هجنة الألسنة النّاطقة بالضّاد، والسّمعُ أبو الملكات اللّسانية كما يقال، فُزع إلى حفظ لغة الوحي بضبط قوانينها الحاضرة والمستقرأة إلى أن انتهت إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) فهذّب الصّناعة وكمّل أبوابها وأخذها عنه سيبويه (ت 188هـ) فكمّل تفاريعها واستكثر من أدلّتها وشواهدها[4].

ولئن كانت اللّغة العربية قد حظيت باحتضان كتاب الله تعالى ولم تنؤ بإعجازه وتحدّيه، وكان النّحو بهذه المثابة الشّريفة حافظاً لوعاءِ آخرِ سلاسل الوحي السّماوي، فإنّ منهله القدسيّ ليس موضع شكّ البتّة.

كيف وقد ارتبط الدّرس اللّغوي قديماً بالكتب المقدّسة. فقد عُرف عن

---

(2) د. عبده الرّاجحي: النّحو العربي والدّرس الحديث. دار النهضة العربية. بيروت. 1406هـ/ 1986م. ص11.
(3) ابن خلدون: ص545 ـ 546.
(4) نفسه. ص547.

النّحو الهنديّ أنّه نشأ في خدمة الفيدا وأنّه اكتسب من الدّين قداسته وحرمته بل تذهب الرّوايات إلى «أنّ الماء هو أقدس شيء على الأرض، والكتبَ المقدّسة أكثر قداسة من الماء، ولكنّ النّحو أكثر قداسة من الكتب المقدّسة»[5].

ودون خوض تاريخي في البحث عن المصادر وإن كان مسلكاً علميّاً ممتعاً يعالج قضيّة «الأصالة» و«التقليد» شريطة الحذر من شطط المستشرقين وأضرابهم ممّن آلوا تعنّتاً ضربَ الأرومة العربية بتغليب الدّخيل والقول بالمؤثّرات الخارجيّة تكلّفاً وظاهرةِ الاقتراض عموماً، وقد غاب عنهم أنّ اللّغة، أيَّ لغة، كالكائن الحيّ قابلة للتّأثير والتأثّر؛ فلا مرية في أنّ النّحو العربي ونكاد نخلع عليه وصف الإسلامي دون مواربة لانبثاقه من المُناخ الإسلامي العام كما لمّحنا سلفاً، «قد نبت عند العرب كما تنبت الشجرة في أرضها»[6] وأنّه نقيضَ ما يراه البعض ناقلاً عنِ الهنود أو اليونان أو السريان[7] هو بالأحرى «أنقى العلوم العربية عروبة» كما يؤكّده Fleisch[8]. ويقرّره بروكلمان: «لا يمكن إصدار حكم قطعيّ مبنيّ على مصادر ثابتة للحسم برأي في إمكان تأثّر علماء اللّغة الأوّلين بنماذج أجنبيّة... والرّأي الذي يتكرّر بغضّ النّظر عن الرّوابط بين اصطلاحات هذا العلم ومنطق أرسطو، وفيما عدا ذلك لا يمكن إثبات وجوه أخرى من التّأثير الأجنبيّ، لا من القواعد اللاّتينية ولا من الهنديّة»[9].

ولكنّ الذي لا ينبغي التّغاضي عنه بحال هو أنّ النّاظرَ في كتب التّراجم والمتفحّصَ في طبقات النحويّين يلفي دون لأي أنّ الرّعيل الأوّل من النّحاة طائفة من الروّاد في القراءات القرآنية.

---

(5) د. أحمد مختار عمر: البحث اللّغوي عند الهنود وأثره على اللّغويّين العرب. دار الثقافة. بيروت. 1972م. ص72.

(6) من محاضرات ليتمان: ضحى الإسلام. ط5. النهضة المصرية. د.تا. 2/ 292.

(7) انظر: د. حسن عون: اللّغة والنّحو ود. أحمد مختار عمر: البحث اللّغوي عند الهنود وأثره على اللّغويّين العرب. دار الثقافة. بيروت. 1972م.

(8) Fleisch: Traité de philosophie Arabe. Beyrouth. 1961. pp.24-25.

(9) انظر: تاريخ الأدب العربي. ترجمة د. عبد الحليم النّجار. دار المعارف. بمصر. 1968م. 2/ 123.

وإخال هذه الميزة من النّفاسة في عيون المحقّقين بحيث لا نظير لها على الإطلاق، لا سيّما في اعتماد مرجعيّة التقنين والضّبط والتّقعيد وضرب الشّواهد من النّحو الأعلى المنزّل. وهل لي أن أسرُد بعض القرّاء الذين تحوّلوا إلى نحويّين أو قد جمعوا بين الصّنعتين على سبيل المثال والتّلميح:

فهذا عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت 117هـ) كان إماماً في العربية والقراءة، يقال إنّه أوّل من بعج النّحو، نقل عنه سيبويه في مواضع كثيرة.

وهذا عيسى بن عمر الثقفي (ت 149هـ)، أحد أئمّة النحو والقراءة، وهو أحد القرّاء البصريّين، ألّف كتابي «**الجامع**» و«**الإكمال**» وقد اطّلع عليهما الخليل والمبرّد، وأخذ عنه سيبويه كذلك.

وهذا أيضاً أبو عمرو بن العلاء، أحدُ القرّاء السّبعة وعالم اللّغة المشهور (ت 154هـ) أخذ عنه الخليل ونقل عنه سيبويه[10].

ومنهم أيضاً من عُرف برواية القراءات كالخليل نفسه والكسائي (ت 189هـ) والفرّاء (ت 207هـ) وابن خالويه (ت 370هـ) وغيرهم. وإن تباين أحياناً المنهج بين النّحويّين والقرّاء. فإذاً كان القراء يقيمون منهجهم على:

أ ـ النقل والرّواية.

ب ـ الأداء والعرض.

يقيم النّحويّون منهجهم على أساسين هما:

أ ـ السّماع.

ب ـ القياس وما يصحبه من التّعليل.

«وكان منهج علم القراءات من حيث النقل والرّواية أكثر دقّة وأكثر ضبطاً في نقل النّصوص اللّغوية وروايتها من مناهج نقل النّصوص الأخرى»[11].

(10) انظر في ترجمتهم: أخبار النّحويّين البصريّين. 25 ـ 28 ـ 31 ـ 33 ـ 38 ـ 40. وطبقات النّحويّين واللّغويّين 31 و47 وغيرها...

(11) د. زهير غازي زاهد: مقال «النّحويّون والقرآت القرآنية». مجلّة كلّية الدّعوة الإسلامية. العدد الخامس عشر. ليبيا. 1428م ر/ 1998م. ص130.

وكان كثير من أئمّة القرّاء كنافع وأبي عمرو يقول: «لولا أنّه ليس لي أن أقرأ إلاّ بما قرأت، لقرأت حرف كذا وكذا، وحرف كذا وكذا»[12]. ذلك أنّه روي عن زيد بن ثابت عن أبيه قال: «القراءة سنّة»[13] وتأكيداً لاستثبات هذا الوجه المسنون يقول الدّاني: «أئمّة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللّغة والأقيس في العربيّة بل على الأثبت والأصحّ في النّقل. والرّواية إذا ثبتت عنهم لم يردّها قياسُ عربيّة ولا فشوّ لغة؛ لأنّ القراءة سنّة متّبعة يلزم قبولها»[14].

لذلك اعتُبرت القراءات مرآة صادقة للواقع اللّغوي قبل نزول القرآن الكريم، ومصدراً هامّاً من مصادر دراسة العربية ولهجاتها المختلفة في ظواهرها الصّوتية والصّرفية والنّحوية وغيرها دون أن يتقيّد القرّاء أنفسهم بقواعد مسبّقة يخضعون لمنطقها كما يفعل النحويّون الذين لم يتحرّروا من لهجات بيئاتهم[15].

ومن الغريب أنّ قضيّة لغويّة في قراءة قرآنية يلجأ النّحوي أو اللّغوي لإثباتها ببيت شعر مرويّ قد لا يُعرف قائله. ولقد عجب الفخر الرّازي من النّحويّين في اعتراضهم على قراءة حمزة بخفض [الأرحام] في الآية الكريمة: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامِ﴾[16].

إذ قال: «والعجيب من هؤلاء النّحاة أنّهم يستحسنون إثبات هذه اللّغة بهذين البيتين المجهولين[17] ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنّهما كانا من أكابر علماء السّلف في القرآن»[18].

---

(12) انظر: ابن الجزري: النشر في القراءات العشر. المكتبة التجارية. مصر. د.تا. 1/ 17.

(13) انظر ابن مجاهد: السّبعة في القراءات. تحقيق د. شوقي ضيف. دار المعارف. مصر. 1972م. ص51.

(14) النشر: 1/ 10 ـ 11.

(15) د. زاهد: المقال المذكور. ص133.

(16) سورة النساء، الآية: 1.

(17) يقصد البيتين اللّذين استشهد بهما سيبويه في الكتاب. 2/ 382 ـ 383.

(18) انظر: التفسير الكبير. 9/ 64.

وحسبنا من هذا التّلويح المقتضب أن نتلمّس مبلغ خطورة علم النّحو بإشكالياته القديمة والحديثة. ولأمر ما قيل: «إنّ الأئمّة من السّلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنّه شرط في رتبة الاجتهاد، وأنّ المجتهد لو جمع كلّ العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتّى يعلم «النّحو»؛ فيعرِف به المعاني التي لا سبيل لمعرفتها بغيره. فرتبة الاجتهاد متوقّفة عليه، لا تتمّ إلاّ به...»[19].

ولا يعزب عن ذوي الاختصاص في مباحث علم اللّغة الحديث مبلغ التطوّر الذي شهده تبعاً لذلك علم النّحو عالميّاً في ارتسام المنهج الوصفيّ وظهور المنهج التّحويلي. وكان الهدف المتوخّى تعليميّاً محاولات تحصيل ضروب الاختزال والتبسيط لفائدة الدّرس النّحوي في عصرنا.

بينما أنّ النّحو العربي الذي ما انفكّ يحظى، منذ إيعاز الإمام عليّ ـ كرّم الله وجهه ـ (ت 31هـ) إلى أبي الأسود الدؤلي (ت 69هـ) بوضع مسائله الأولى وتقعيدها كما يقول ابن سلام في طبقات الشعراء، ومثله في «**المعارف**» لابن قتيبة و«**الإصابة**» لابن حجر؛ ببحوث ودراسات تلقّى فيها «الرّاية نابغ عن نابغ وألمعيّ في إثر ألمعيّ، وتسابقوا مخلصين دائبين، فرادى وزرافات في إقامة صرحه، وتشييد أركانه، فأقاموه سامق البناء وطيد الدّعامة، مكين الأساس...»[20] على نهج قلّ نظيره في اللّغات الأخرى لخصوصيّة متفرّدة عائدة إلى خدمته لغةً نوعيّة هي نسيج وحدها. إذ تتميّز ـ وها هنا المفخرة ـ **بحرفها النّورانيّ المقدّس** الذي احتضن **وحي الله تعالى**.

ثم إنّ هذا النّحو لم ينشأ فقط لمدافعة قضيّة اللّحن[21] وتقويم ألسنة العوامّ ونقد كلام الخواصّ، بل جاء أساساً لفهم القرآن الكريم. بهذا التّقصيد، ليس من منطق يقتضي محاكمته إلى المناهج الحديثة التي تنهل من غير منهله أو يُلزم

---

(19) أبو البركات كمال الدّين بن محمّد الأنباري: لمع الأدلّة في أصول النّحو. الفصل الحادي عشر باختصار. نقلاً عن عباس حسن: النحو الوافي. ط9. دار المعارف. مصر. د.تا. 1/1.

(20) عباس حسن: النحو الوافي. 1/ 2 ـ 3.

(21) فقد روي عن عمر بن الخطاب، ر، تعلّموا الفرائض والسنّة واللّحن كما تتعلّمون القرآن. انظر: طبقات النّحويّين واللّغويّين. 13.

بمراجعته بإملاء من مؤثّرات أجنبيّة أو بحفز من دخائل غريبة أو بدافع من ذرائع البحث في حفريات النشأة الأولى عن مثل مصادر الاستلهام والاستعارة وإن توشّت بوشاح التطوّر الذي يُعنى به الاستشراق إلى حدّ الابتذال عبر علم اللّغة التّاريخي أو فقه اللّغة المقارن. . .

والهدف البعيد رميُ النّحو التّقليدي بالأرسطيّة التي جعلت الاهتمام بالتّعليل فيه نتيجة لاعتمادها في التّحليل الذي كان يخلط بين مستويات اللّغة مقدّمةً لإثارة بلبلة ظاهرها فيه الرّحمة وباطنها فيه العذاب بزعم أنّ النّحو العربيّ لم يقعِّد للعربيّة كما يتحدّثها أصحابها، وإنّما قعَّد لعربيّة مخصوصة تتمثّل في مستوى معيّن من الكلام هو في الأغلب ـ شعر أو أمثال أو نصّ قرآنيّ ـ أي أنه لم يوسّع درسه ليشمل اللّغة التي يستعملها النّاس في شؤون الحياة العامّة وإنّما قصرَه على درس اللّغة الأدبيّة. . . ممّا اضطرّ لدى الاستعمال الشّائع خلافاً للقواعد إلى اللّجوء إلى التأويل والتّقدير واعتساف التّفسير والاحتكام إلى الضّرورة أو إلى الشّذوذ عند الاقتضاء إلى «وضع» نصوص تسند بعض هذه الأحكام[22].

ولكنّ النّسج على هذا الغرار في نقد النّحو العربي أو في مقاربة بينه وبين سائر الأنحاء التّابعة للّغات اليونانية اللاّتينية يتغاضى عن مميّزات اللّغة العربيّة: من امتلاكها **للنّموذج اللّغوي الأرقى** من صوب؛ **وللقانون النّحوي الأمثل** من صوب آخر.

ومهما تواضعت ضروب الأنحاء في تاريخ العالم على إصلاح الألسنة أو اتّفقت أنواع الاصطلاح، فإنّها، فضلاً عن كونها حبيسة القيود الزّمكية لا تملك المعيار الثّابت لغويّاً ولا الصّيغة النّهائية نحويًّا. ناهيك عن البعدين الآخرين اللّذين يضفيهما **الفرقان**، ذلك الكتاب المنزّل على العربيّة والنّحو كليهما، أي **القداسة** كما قدّمنا **والخاتمية**.

الأمر الذي حمل على استغراب أرنست رينان في كتابه عن اللّغات السّامية

---

(22) د. الرّاجحي: 48 ـ 49.

بخصوص انتشار اللّغة العربية انتشاراً مذهلاً بمواصفات السّلامة والثّراء والكمال، بحيث لم يطرأ عليها إلى يومنا هذا أيّ تعديل ولم تعرف طفولة ولا شيخوخة ولا تدريجاً. . [23] وتستبدّ به الرّبكة بملاحظة ظهورها لأوّل أمرها **تامّة محكمة** ولم يمض على فتح الأندلس أكثر من خمسين سنة حتّى اضطُرّ رجال الكنيسة أن يترجموا صلواتهم إلى العربية ليفهمها النّصارى. والذي يبعث أكثر على دهشته أن ترقى إلى درجة **الكمال** وسط الصّحاري في أمّة من الرحّل ولا تكاد تعلم من شأنها إلاّ فتوحاتِها وانتصاراتها التي لا تبارى. . . [24].

ذلك أنّه لا لغة عربية بدون القرآن كما يستخلص بول كراوس وأنّه إليه يرجع الفضل في حفظها وتماسكها كما يقول سيديو [25]. وكما استيقن عمرو بن العلاء (ت 154هـ) من قبل: «**لعلم العربيّة هو الدّين بعينه**» [26]. بل كما استشرف أيضاً جول فيرن الرّوائي المشهور حين أكّد: «**إنّها لغة المستقبل**» [27].

ولكم يبدع الرّافعي في تصوير مدى صيانة القرآن الكريم للغة الضّاد من أن تتحوّل لهجاتها إلى لغات مستقلّة كالشأن في اللّغات الأوروبية التي انبتّت انبتاتها من اللاّتينية حتّى صار تراثها لا يقرأ إلاّ بواسطة قاموس ولا مناص. ومن ثمّ فإنّ أوروبا لا تستطيع أن تستغني عنه في قراءة شكسبير أو ملتون أو غيرهما من أعلام الأدب. وليس بين اللّغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية وبين هذا التّراث أكثر من أربعمائة عام. بينما يقرأ العرب والمسلمون اليوم امرؤ القيس وبينهم وبينه أكثر من ألف وخمسمائة عام كأنّما ألقى شعره في نفس اليوم [28].

---

(23) أنور الجندي: صفحات مضيئة من تراث الإسلام. دار الاعتصام. مصر. 1979م. ص62.

(24) نفسه. 61 ـ 62.

(25) نفسه.

(26) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. مطبعة دار المأمون. مصر. 1936م. 1/ 53.

(27) نفسه. علماً بأنّ 39 لغة كانت تستعمل الحرف العربي بداية هذا القرن على حين كان عبد العزيز فهمي، عضو المجمع اللّغوي بالقاهرة يدعو إلى **ليتنة الحرف العربي**. وحالياً 12 جامعة في بريطانيا تدرّس اللّغة العربية على مستوى عال.

(28) أنور الجندي: صفحات مضيئة. . سبق ذكره. ص60.

لكنّ الطّرح المقلوب في زعم الزّاعمين يستهدف محاربة قداسة اللّغة بدعوى فكّ إسارها=

ومن أغرب المدهشات لدى المختصّين في دراسة اللّغات استثناء العربية من قانون انقراض اللّغات ببياد حضاراتها. ممّا يؤكّد وجوب اعتبار وشائجها **بالتّنزيل** من أجل الوقوف على سرّ اطّرادها عبر التّاريخ. ولا ندحة في أنّ التّقصّي العلميّ الرّصين موقن بأنّ لغة الضّاد لا تخضع بالضّرورة للمقاييس العامّة ولا للتطوّر المطلق.

وهي في تقسيم شليجل عالم اللّغات الألماني لغة تحليلية اشتقاقية متميّزة. ومن قبل تنبّه الخليل إلى فريدة **اشتقاقها الأكبر** أو ما كان يصطلح عليه القدامى **بالتقليب**، ثمّ بحثها تلميذه أبو علي الفارسي ثم توسّع فيها تلميذه ابن جنّي في خصائصه.

فلا غرو إذن أن تكون لغتنا **الشّاعرة** ـ كما عنون لها العقّاد في كتابه لوفرة مجازاتها ـ لغة فذّة متفرّدة يكاد لا يوجد لها صنو في المعمورة كثرة أساليب وتنوّعَ طرائق في التّعبير(29).

ومع هذا وفوق هذه المزايا، فليس من الواقعية في شيء النّزُوع في المغالاة إلى نفي إمكانية التّطوير الإيجابي البنّاء، بمحرّكات غير مدخولة؛ شريطة ألاّ يكون من نقع الزّبد الغربي ولا من مزعوم التّبسيط الاستشراقي الذي يرادف إعلاء التّرجمات وهيمنة العاميّات؛ ولا من قبيل دعوات التّيسير التي تروم إحياء اللّهجات بتقريب الفصيح من العاميّة بدلاً من العكس؛ وإن سمّوا ذلك تهذيباً تارة وإصلاحاً ثانية وتجديداً أخرى... ولعلّهم نمّقوا له مسمّيات فنّية

= من التخلّف كي تلتحق بركب التطوّر من مثل تهوّر مقدّم حصّة «الجليس» في القناة الجزائرية حين يسأل في طيش محاوره من خلال ندوة حول التعريب: ألا ترى أنّ مفهوم القداسة كان عائقاً في تطوير العربية ودفعها للتّغيير كالشأن في لغات قديمة ميّتة كالعبرية والصّينية.. ونحن لا نسلّم له البتّة هذا المدّعى إذ ينسى أنّ العربية باعتناقها لتراث الوحي لم تتغيّر فحسب بل أثرت باتّساع آفاقها التعبيرية بل إنّ القرآن الكريم هو أرقى مراقيها على الإطلاق فضلاً عن استيعابه لمفردات أجنبية بمرونة خلعت عليها الطّابع العربي الأصيل هو بعينه الذي أخصب علميّتها وتماسكها وحيويّتها الحضارية بل هو الضّامن لحفظها وخلودها.

(29) د. سميح أبو مغلي: في فقه اللّغة وقضايا العربيّة. دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. عمّان. الأردن. 1407هـ/ 1987م. ص226 ـ 228.

أخّاذة. وربّما كوّنوا له نظريات بديعة وراحوا يرسمون لذيوعه شتّى المناهج. . . وكلّ هذا موقع في حبائل خصوم الدّين والضّاد، مُردٍ في مكائد الانتقاصية وحيل الأعداء التقليديين؛ ولعلّ أخطرهم من بني جلدتنا وما أصدق الرّافعي حين قال: **«ولن تجد ذا دِخلة خبيثة لهذا الدّين إلاّ وجدت مثلها في اللّغة»**[30].

وإن تعجب فاعجب من «الدّعوة إلى إخضاع اللّغة العربية لسنّة التطوّر ودفعها إلى طريق ينتهي باللّغة الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم إلى أن تصبح لغة دينيّة كالسّريانية والقبطية واللاّتينية واليونانية»[31]. كما يحلو لمؤلّف كتاب [مستقبل الثقافة في مصر] الذي ضاق ذرعاً بسيبويه فصرّح: «إنّ اللّغة العربية عسيرة، لأنّ نحوها ما زال عسيراً ولأنّ كتابتها ما زالت قديمة عسيرة»[32].

والجدير بالملاحظة في هذا السّياق التّعليق الموفّق للدكتور محمّد محمّد حسين على هذا الاستصعاب المستصعب، من أنه إذا ما بدا ضعف على ألسنة القوم أو اعتور لغتهم تقهقر ما في بعض الأحيان، فبدل أن يعالجوه بإصلاح قواعد اللّغة والكتابة، كان عليهم في الأصحّ أن يعالجوه بدراسة هذه القواعد وإتقانها بحيث لا تلبث أن تسلس لهم القياد[33]. وكأنّي بالمجدّدين أو كما يسمّيهم الرّافعي بالمبدّدين وهم يدركون ذلك، يقفون «وراء الأكمة»[34] متمثّلين بأبيات المعرّي في استكتام المرامي البعيدة:

خُذي هذا وحسبكِ ذاكَ منّي ... على ما فيَّ من عِوَجٍ وأمْتِ
وماذا يبتغي الجلساءُ منّي ... أرادوا منطقي وأردت صَمتي

---

(30) مصطفى صادق الرّافعي: المعركة بين القديم والجديد. مصر. 1372هـ/ 1953م. ص63.

(31) د. محمّد حسين: الاتّجاهات الوطنيّة في الأدب المعاصر. ط3. دار النّهضة العربية. بيروت. 1392هـ/ 1972م. 2/ 229.

(32) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر. مصر 1944م. الفقرة: 32. ص195.

(33) المرجع الأسبق. هامش ص239.

(34) في إشارة إلى مقال شكيب أرسلان: «ما وراء الأكمة» الذي قال فيه عن المجدّدين: (منهم من يريدون هدم الأمّة في لغتها وآدابها خدمة لمبدأ الاستعمار الأوروبي ومنهم من يشيرون باستعمال اللّغة العامّية بحجّة أنّها أقرب إلى الأفهام).

ويُوجد بينَنا أمَدٌ بعيدٌ   فأَمُّوا سَمتَهم وأممتُ سَمتي

وإذا كانت الجرأة معوزة في الإبانة والتّصريح دلّ ذلك على فساد المقصد فضلاً عن توقّي أيّة مقاومة. وليس أقلّ منهم سوءاً المجاهرون بِقحة بعث اللّهجات العامّية بالرغم من جمودها على أوضاعها السّاذجة ولا أبرًا منهم دعوةً المغالطون في تطوير النّحو على معنى التّحلّل من القوانين والقواعد التي «صانت اللّغة خمسة عشر قرناً أو يزيد. فكأنّما القرآن قد نزل فينا اليوم، وكأنّ شعراء العربية وفقهاءها وفلاسفتها وكتّابها وأطبّاءها ورياضيّيها وطبيعيّيها وكيمائيّيها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألّفوا ما ألّفوا في الأمس القريب، وكأنّما المتنبّي أو البحتري يخاطب جيلنا، لا تمييز بينه وبين شاعر معاصر كالبارودي أو شوقي أو حافظ. . .»[35] فإذا تحلّلنا من هذه القوانين والأصول تبلبلت الألسن واتّسع الخلف بين المختلفين وأصبح ما بين الشّامي والمغربي مثل ما بين الإيطالي والإسباني حتّى تغدو قراءة القرآن والتّراث العربي والإسلامي كلّه متعذّرة على غير المتخصّصين»[36].

وأمّا إذا اتّجه المبتغى إلى مثل تضمين المؤاخذات **الأخفشية** أو **الخليلية**، أو كتلافي **(مسائل الغلط)** على سيبويه أو تدارك **(الأغفال)** أو الإبانة عن الخلل برائد الحرص على الأمانة العلمية دون غضاضة، والتّحقيق لهدف سام بعيداً عن خلفيات الهدم أو التّشويه أو ما ساعد على زحزحة الفصحى للتّمكين من استغلاق فهم الشّريعة وتشتيت وحدة النّاطقين باللّسان العربي المبين من نحو صنيع الاستعمار أو فعل التغريبيّين أو استسهال المترخّصين؛ إذا كان هذا هو المتّجه فلا ضير. أو كان الاهتمام منصبّاً على إعادة النّظر مثلاً في النّحو والصّرف بما تتيحه أدوات العصر بحيث تجنّب السآمة والضّجر من تعدّد الآراء النّحوية في المسألة الواحدة واختلاف الأحكام فيها[37] ممّا يخدم معالجة الدّرس

---

(35) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد. دار الكتاب اللّبناني. بيروت. 1974م. ص269 – 270.

(36) نفسه. ص270.

(37) د. أبو مغلي: في فقه اللّغة. سبق ذكره. ص121.

النحويّ المعاصر على صعيد المنهج والوظيفة فحبّذا التّحديث المتوخّى ولنعم التّطوير ومرحى للتّيسير المرتجى ما روعيت فيه الأصول والخصائص وتناءت عن دعوات التألّب بتقديم البدائل دون محاذير على حركات الإعراب مثلاً؛ لما في التخلّي عنها من هدم للّغة وتخريب لنظامها ولما فيه من إفضاء إلى الإبهام والغموض في كثير من التّراكيب مثل قولنا: [ما أحسن زيد] فهل هو للتعجّب: ما أحسنَ زيداً! أم هو للنّفي: ما أحسنَ زيدٌ. أم هو للاستفهام: ما أحسنُ زيدٍ؟[38] أو مثل قراءتنا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[39] أو قوله سبحانه: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[40] فلو رُفع اسم الجلالة في الآية الأولى وجُرَّ لفظ رسوله في الآية الثانية لاختلّت الدّلالات وفسدت المقاصد. ولذلك قال ابن فارس: «فأمّا الإعراب ففيه تمييز المعاني ويوقف على أغراض المتكلّمين. . .»[41].

وأبلغ توجيه إلى العصمة من اللّحن والخطأ ما أورده صاحب مراتب النّحويّين من قوله ﷺ في تصويب رجل لحن بحضرته: «ارشدوا أخاكم فقد ضلّ»[42]. هذا ومن المحقّق أنّ الدّعوة إلى إلغاء العامل النّحوي خاطئة قديماً وحديثاً وفيها من التّعجّل ما لفت المغالين في الحذف والتّقدير عن استشفاف مدى الارتباط المعنويّ بين العامل والمعمول ومن الدّسّ ما أوقع النقّاد المحدثين عن سرّ نظرية العامل التّعليمية في استنادها إلى «أساس إسلاميّ واضح، يؤكّد أنّه لا يوجد شيء بدون موجد، ولا يحدث مسبَّب بدون سبب، فكلّ حركة تطرأ على آخر الكلمة في الجملة العربية المفيدة، لا بدّ أن يكون لها سبب سمّوه عاملاً»[43].

---

(38) ابن هشام الأنصاري: مغني اللّبيب. بتحقيق محيي الدّين عبد الحميد. دار الكتاب العربي. القاهرة. 1961م. 1/ 297.

(39) سورة فاطر، الآية: 28.

(40) سورة التوبة، الآية: 3.

(41) ابن فارس: أحمد الصاحبي: في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها.

(42) عبد الواحد أبو الطّيب: بتحقيق محمّد أبي الفضل إبراهيم. مطبعة نهضة مصر. القاهرة. 1394هـ/ 1974م. ص6.

(43) د. عبد الله الكيش: مقال: «العامل النّحوي في ميزان النّقد». مجلّة كلّية الدّعوة الإسلامية. عدد 13. ليبيا. 1996م. ص475.

إنّ ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) لم يكن لثورته المدوّنة في كتابه: (**الردّ على النّحاة**) من أثر في زمانها ولا في النّحاة اللاّحقين بخصوص مهاجمة أهمّ نظريّات النّحو العربي الكبرى «فقد استمرّ التّأليف في النّحو يراوح بين الموسوعات والمختصرات ومنهم من يغالي في الصّناعة، ولا تنكر الجهود التي قدّمها النّحاة للنّحو على نحو ما رأينا من مؤلّفات ابن الحاجب (ت 646هـ) وابن مالك (ت 672هـ) والرضيّ الاسترباذي (ت 686هـ) وابن هشام (ت 761هـ) وأبي حيّان الأندلسي (ت 745هـ) والدّماميني (ت 827هـ) والسّيوطي (ت 911هـ) والأشموني (ت 929هـ) وغيرهم»[44].

ولم يظهر أثر صيحته إلاّ في أوائل القرن العشرين حين استخرج العلماء كتابه من تحت الأطمار ثم قدّمه طه حسين إلى مجمع اللّغة العربية ثم توالت المحاولات التّيسيرية على تفاوت في الخطورة والجرأة والفتنة ولعلّ أزعجها كتاب (**إحياء النّحو**) الذي أصدره الأستاذ إبراهيم مصطفى وقدّم له بل عنون له طه حسين وأثنى على مؤلّفه. وأبرز ما يدعو إليه محيي النحو هذا بعد موته هو إلغاء الفتنة من علامات الإعراب وجعل الضمّة علمَ الإسناد والكسرة علمَ الإضافة!! وفيه كما لا يخفى من الأغاليط ما لا يحصى في النّأي عن «**انتحاء سمت كلام العرب**» كما جاء في تعريف ابن جنّي للنّحو[45].

قال ابن قتيبة: «وللعرب الإعراب الذي جعله الله وشياً لكلامها وحلية لنظامها وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين والمعنيين المختلفين: كالفاعل والمفعول، لا يفرق بينهما، إذا تساوت حالاهما في إمكان أن يكون الفعل لكل واحد منها، إلاّ الإعراب»[46].

ونشأت حركات تنادي تحت ستار تيسير العربية بإلغاء الإعراب وتغيير

---

(44) د. حازم سليمان الحلّي: مقال: «أثر ابن مضاء القرطبي في حركة تيسير النّحو». مجلّة كلّية الدّعوة الإسلامية. عدد 13. ص589.

(45) الخصائص: 1/ 34.

(46) انظر: مشكلات القرآن.

الحروف. وأحقدُها على الضّاد تيّار راح يروّج للّهجات العاميّة ويقعّد لها القواعد ويضع لها المعاجم[47].

ومن الحملات المناهضة بعناوين محترَفة ما يقترحه القساوسة والمنصّرون، فقد نشر القسّ حنّا رحماني الموصلي مقالاً عن «اللّغة العربية ووسائط ترقيتها»[48] يرى فيه حذف المثنّى وتسكين أواخر الكلمات وعدم التزام الحركات! وهو يحسب أنّ في ذلك تيسيراً.

وتيسير آخر يلفيه جرجس الخوري المقدسي أحد أساتذة اللّغة العربية في جامعة بيروت الأمريكية في مقال (العربية وتسهيل قواعدها)[49] حيث يرى حذف باب الممنوع من الصّرف وعدم إعمال الأفعال الناقصة والحروف المشبَّهة بالفعل ورفع الاسم والخبر في جميع الأحوال ويزعم أنّ هذا لا يمسّ جوهر اللّغة[50].

لكن على غير صعيد «الزّحف على لغة القرآن»[51] وضروب المؤامرات المبطّنة، والدّعوات المضلّلة والمتربّصة بنحوها العالي، هل توجد في أيّامنا فعلاً مشكلات حقيقيّة من التعقيد في الدّرس النّحوي وصعوبات يعضل حلّها في أذهان الدّارسين إلى هذا الحدّ الذي هيّج المنظّرين للتّبسيط وحفّز الغيورين على التّجديد دون إخلال...؟ يجيب أحد رؤساء قسم النّحو والصّرف والعروض وأحد أعضاء مجمع اللّغة العربية بالقاهرة: «ليس من شكّ في أنّ التراث النّحوي والصّرفي الذي تركه أسلافنا نفيس غاية النّفاسة وأنّ الجهد النّاجح الذي بذلوه فيهما خلال الأزمان المتعاقبة جهد لم يهيّأ للكثير من العلوم المختلفة في عصورها القديمة والحديثة، ولا يقدر على احتمال بعضه حشود من الثّرثارين العاجزين، الذين يوارون عجزهم وقصورهم ـ علِمَ الله ـ بغمز «النّحو والصّرف» بغير حقّ، وطعن أئمّتهما الأفذاذ.

---

(47) د. سميح أبو مغلي: في فقه اللّغة. ص138.

(48) جريدة العراق في 2/6/1924م. ص119.

(49) المقتطف: المجلّد 29 (1903م). ص342. والدّراسات اللّغوية في العراق: 155.

(50) انظر: د. حازم سليمان الحلّي: أثر ابن مضاء.. المقال السّابق. ص601.

(51) كتاب للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار.

. . وقد خضع النّحو العربي لهذا النّاموس الطّبيعي (ويعني به التطوّر عبر الأحقاب) . . وداخلته منذ نشأته شوائب نمت على مرّ اللّيالي، وتغلغلت برعاية الصّروف وغفلة الحرّاس، فشوّهت جماله وأضعفت شأنه، وانتهت به إلى ما نرى. فلم يبق بدّ أن تمتدّ إليه الأيدي البارّة القويّة، متمالئة في تخليصه ممّا شابه. . ومن كريم الاستجابة أن رأينا في عصرنا هذا من ذلّل للنّاشئة لغته أو اختصر قاعدته أو أوضح طريقة تدريسه أو أراحهم من زائف العلل وضارّ الخلاف. . . »[52].

وصفوة القول بعد هذه الإثارات الومضية المقتضبة، إذ ليس من وكدنا في هذا النّطاق المحدود واحتشاد التفاصيل واستعراض المعضلات بقدر ما كان همّنا الهميم يتوخّى الاستلفات إلى خلفيات بعض الدّعوات التبسيطية غير المبرّأة ونماذج منهجيّة مغلوطة تستهدف عبر قنوات منظّمة وربّما كانت رسميّة وبأسلوب المطالب العصريّة الارتجاج بالنّحو العربي مقدّمة لاهتزاز لغتنا العظيمة.

وفي التّحليل الأخير ليس ثمّةَ طريقٌ أمثل من العودةِ إلى **القرآن الكريم باعتباره القالب الموحَّد للغة العربية**؛ ولعل هذه العودة هي الطريق الأوحد لتنقية النحو العربي من شوائب التعليلات ومن كُلِّ تلك المشكلات[53].

ومن صوب آخر، لا يجدر بالباحثين في ندوة تخصّصية أن يديروا ظهورهم للمناهج اللّغوية الحديثة. فمن الضّروري أن نفيد من جهود ذوي الاختصاص وأن نشارك نحن أيضاً في التطوّر ولا مناص من الاعتراف بضرورة الاستعانة بالعلوم الأساسية المساعدة. فقد كان كبار اللّغويّين يصدرون عن تأثّر بعلماء في ميادين مختلفة. فقد تأثّر دي سوسير بدور كايم، وتأثّر سابير بفرانز بوعز، وتأثّر بلومفيلد بالسّلوكيين، وتأثّر تشومسكي بديكارت والعقليّين. وهذه الظّاهرة كما يقول د. عبده الرّاجحي كافية في الدّلالة على «صحّة» الاتّجاه

---

(52) عبّاس حسن: النّحو الوافي. تقدّم ذكره. 1/ 4 ـ 5. بتصرّف.

(53) د. أبو مغلي: في فقه اللّغة. ص126.

العربيّ القديم حين اتّصل بالفقه والكلام والمنطق وعلوم العصر على العموم[54].

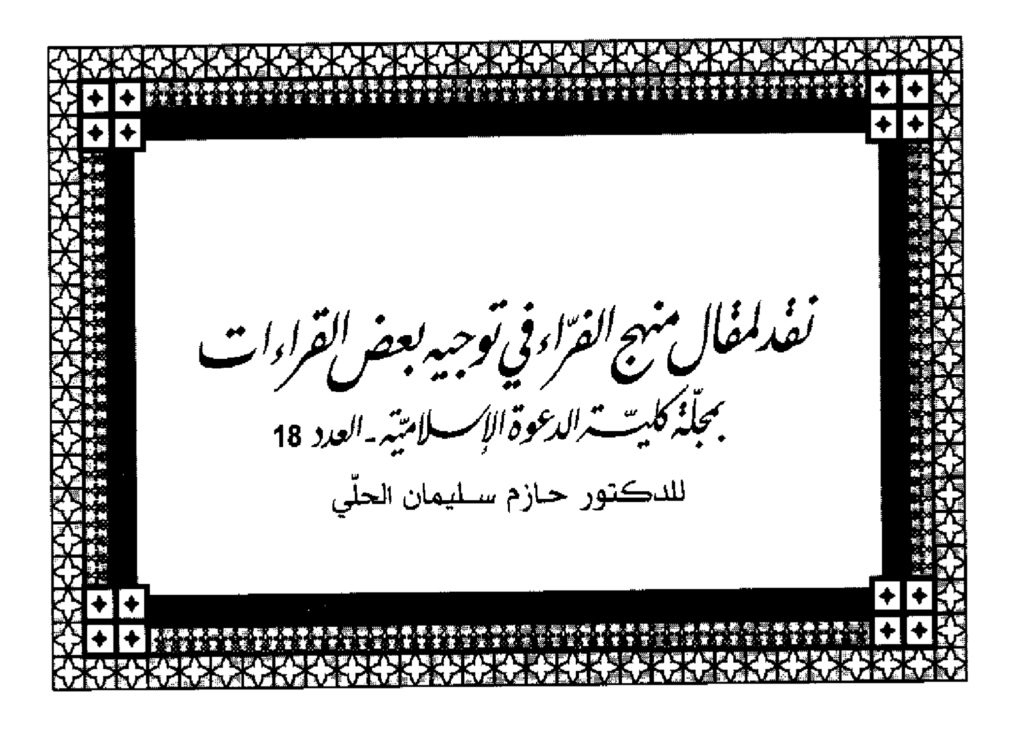
ولقد كان في بعض آراء الأخفش وبعض مواقف الكوفيّين شيء من التطلّع إلى التّجديد الجادّ عبّروا عنه بمقاييس عصرهم على تفاوت في الإصابة. ولعلّ اتّخاذ بعض ما التمع من جهودهم التّحليلية معالم على طريق تسهيل النّحو على طلاّبه انطلاقاً من مبدأ انتخال التّراث وتنقيته خلوصاً إلى ما يمكن أن يكون نواة طيّبة لآفاق نحو عربيّ جديد[55]. وبغير هذا النّحو لا يستقيم نحو أبداً ويرتخي دونه الذّود عن الضّاد أمداً.

وحسبنا من هذا المبحث في حدود ما اقتصرنا عليه أن يكون بناناً تومئ «فإنَّ البنان لأقدر على الإشارة من الباع على الإحاطة، وأفضل من عجز المحيط طاقة المشير».

---

(54) انظر: النّحو العربي والدّرس الحديث. ص160 ـ 161.

(55) د. عفيف دمشقية: خطى متعثّرة على طريق تجديد النّحو العربي (الأخفش ـ الكوفيون). ط2. دار العلم للملايين. بيروت. آذار ـ مارس ـ 1982م. ص6 والخاتمة.



أ. يحفظ عمرو ولد نجيه
جامعة السّابع من إبريل بالزّاوية

الحديث عن منهج الفرّاء في القراءات ألّفت فيه كتابات عديدة[1]، غير أنّ ذلك لا يعني الاعتراض على الكتابة في هذا الموضوع الثرّ، الشّائق إذا أضافت جديداً وأنصفت كلّ طرف أثناء الموازنة بين مواقف العلماء. فقد وردت في هذا المقال أخطاء وأوهام عديدة لا يحسن بالباحثين المتخصّصين أن يسمحوا لها بالمرور دون مناقشة منصفة، تعطي كل ذي حقّ حقّه. والموقف من القراءات فيه جاء فيما يقرب من ستّ صفحات، أغلب ما ورد فيها لا يسلّم للباحث.

(1) وردت في كُتب: مدرسة الكوفة، أبي عليّ الفارسي، النحو وكتب التفسير، وجوه الإعراب والقراءات بين الفرّاء والزّجّاج. . . . إلخ.

وسأقصر مناقشتي للمقال في هذا الموضوع فقط على الجوانب البارزة التي يترتب على بحثها بعض القضايا العلمية الهامة.

ـ يقول صاحب المقال عن النّحويّين واللّغويّين: «غير أنّهم اختلفوا واشتجرت آراؤهم في القراءات القرآنية بين راغب فيها وراغب عنها»(2). حسب علمي لم يوجد بين النّحويّين واللّغويّين من هو راغب عن القراءات، بل هم مجمعون على الاحتجاج بها، والإفادة منها في بحوثهم، سواء أكانت متواترة أم شاذّة، كما يقول عبد القادر البغدادي: «فكلامه عزّ اسمه أفصح كلام، وأبلغه، ويجوز الاستشهاد بمتواتره وشاذّه، كما بيّنه ابن جنّيّ في كتابه المحتسب(3)، وأجاد القول فيه»(4). وكما يقول السّيوطيّ: «أمّا القرآن فكلّ ما ورد أنّه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية، سواء أكان متواتراً أم آحاداً أم شاذّاً. وقد أطبق النّاس على الاحتجاج بالقراءات الشاذّة في العربيّة إذا لم تخالف قياساً معروفاً، بل ولو خالفته يحتجّ بها في مثل ذلك الحرف بعينه...»(5).

ويستخلص من هذا:

ـ إجماع العلماء على الاحتجاج بالقراءات الشّاذّة في العربيّة إذا لم تخالف قياساً ثابتاً. وهذه تقاس عليها الأحكام، مثلها في ذلك مثل القراءات المتواترة.

ـ إجماعهم على الاحتجاج بها ولو خالفت قياساً في العربيّة، ولكن لا يحتج بها إلا في الأسلوب الذي وردت عليه، وهذه لا يقاس عليها حكم نحويّ.

ومن ذلك يتضح عدم دقّة هذا القول. وممّا ينبغي أن يلحظ هنا التّفريق بين الرّغبة عن القراءات ونقدها أو نقد القاعدة النحوية التي وردت عليها،

---

(2) ص375.

(3) ج1، ص33.

(4) الخزانة، ج1، ص4.

(5) الاقتراح، ص48. يوجد تفصيل في كتابنا: وجوه الإعراب والقراءات ص333.

فالرّغبة عنها تعني تركها والعزوف عنها وعدم الإفادة منها. وهذا لم يحدث، أما نقدها فيدخل في إطار مناقشتها مناقشة شاملة من جميع جوانبها: استدلالاً بها وتوجيهاً وتوثيقاً واحتجاجاً لها.

ـ يقول صاحب المقال: «لقد وقف البصريّون من القراءات موقفهم من سائر النصوص اللغوية فأخضعوها لأصولهم وأقيستهم فما وافق منها أقيستهم وأصولها قبلوه، وما أباها رفضوا الاحتجاج به ووصفوه بالشذوذ، أمّا الكوفيون فقد قبلوها واحتجّوا بها وعقدوا على ما جاء فيها كثيراً من أصولهم وأحكامهم»[6]. وهذه موازنة غير صحيحة، بها تعميم في الأحكام غير علميّ وخلل واضح... وفيما يلي مناقشة بعض جوانب الموضوع.

1 ـ ما من شكّ أن كلّ باحث منصف وجادّ يعلم علم اليقين أنّ البصريّين أصّلوا مذهبهم النّحويّ على الكثير الشائع من كلام العرب الفصحاء، المشهود لهم بسلامة السّليقة، وفي مقدمة ذلك بطبيعة الحال القرآن الكريم وقراءاته المتعدّدة، الصّحيح منها والشّاذّ، ولا يعكّر صفو ذلك مناقشتهم ـ سواء أكانوا بصريّين أم كوفيّين ـ بعض القراءات لمسألتين اثنتين، هما:

الأولى: التغاير بين القرآن الكريم والقراءات، فالقرآن هو: «الكلام المعجز المنزّل على النبيّ ـ ﷺ ـ المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبّد بتلاوته»[7]، والنّصّ الشّموليّ الكاسيّ، المتجانس لألفاظ القرآن الكريم، أمّا القراءات فهي «اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها من تخفيف أو تشديد وغيرها»[8]. أي هي كيفية تأدية النّص القرآنيّ، وما به من اتّفاق واختلاف، مع إسناد كلّ وجه يقرأ به لصاحبه. هذا التّغاير يؤكّده الشّيخ أحمد البنّا بقوله: «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان»[9]. وهذا التغاير

(6) ص375.
(7) مباحث في علوم القرآن، ص21.
(8) الإتحاف، ج1، ص68.
(9) المصدر نفسه، والجزء والصفحة نفسهما.

لا يعني أبداً أنّ القراءات الصحيحة ليست وحياً من عند الله، بل كلّ قراءة صحّ سندها عن الرّسول ـ ﷺ ـ فهي قرآن لا يجوز المساس بحرمتها.

الثانية: مصطلحات التواتر والشذوذ والسبع والعشر في القراءات القرآنية لم تكن معروفة قبل تسبيع ابن مجاهد (ت 324هـ) للقراءات، بل كان هناك ثلاثة مقاييس للقراءة الصحيحة، وهي: صحّة السّند إلى الرسول ـ ﷺ ـ وموافقة أحد وجوه العربية، ومطابقة الرسم العثماني، زد على ذلك أنّ من أصول النحويّين البصريّين تأسيس الأحكام على الكثير الشائع من كلام العرب، الفصحاء، الصافية سليقتهم، وفي مقدمة ذلك ـ بطبيعة الحال ـ القرآن الكريم وقراءاته المتعددة كما أشرت سالفاً. وانطلاقاً من هذا كلّه فإذا ذهب أحد العلماء يناقش قراءة فإنّه لا يناقشها ولا ينقدها من حيث السّند، وإنما يناقش أو ينقد القاعدة النحوية التي وردت عليها، ومن هنا يصح الاعتذار عن هؤلاء العلماء ـ رحمة الله عليهم ـ ومن عدم الإنصاف الهجوم عليهم قبل العمق في منهجهم، وأشير إلى أنّ علماء البصرة الكبار المؤسسين مدرستها كعبد الله ابن أبي إسحاق الحضرميّ ت 117هـ، وعيسى بن عمر الثقفيّ ت 149هـ، وأبي عمرو بن العلاء ت 153هـ، والأخفش الأكبر أبي الخطّاب ت 177هـ، والخليل ابن أحمد الفراهيدي ت 175هـ، ويونس بن حبيب ت 182هـ وسيبويه ت 177هـ كلهم يحترمون القراءات ويجلّونها، حتّى ولو كانت ضعيفة لا تتوافر فيها شروط القراءة الصحيحة، وتخالف أصلهم المتمثّل في بناء القواعد النحوية على الكثير الشائع من كلام العرب الفصحاء، فكتاب سيبويه سجلّ حافل صاغ فيه فكر هؤلاء العلماء النحوي دونك ستجد فيه إجلالاً واضحاً للقراءات وتعظيماً لها، سواء في ذلك الصحيح منها والضعيف. علاوة على القراءات الصحيحة فهو يستند كثيراً على الشاذّة، ويدعّم بها ويقوّي بعض المسائل والأساليب، وإليك من الأمثلة ما يؤكّد ذلك:

ـ استدلّ بالقراءة الشّاذّة المتمثّلة في رفع (شركائهم) بعد رفع (قتْل)، فقال

﴿وَكَذلِكَ زُيِّنَ لِكَثيرٍ مِنَ المُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكاؤُهُمْ﴾[10]. [الأنعام: 137]. فهي ببناء (زيّن) للمفعول، ورفع (قتْل) وجرّ (أولادهم) ورفع (شركائهم)، وهي محل الشاهد. وقد استدل بها سيبويه[11] لرفع (ضارع) في بيت الشاعر[12]:

لِيُبكَ يزيدٌ ضارعٌ لِخصومةٍ ... ومُختبِطٍ ممّا تُطيح الطّوائح

وشذّوذ القراءة هنا يتمثّل في رفع (شركائهم) فقط في هذا الأسلوب.

ـ وكقوله: ومثل هذا ﴿وَحُوراً عيناً﴾ [الواقعة: 22] في قراءة أبيّ بن كعب[13]، وهي قراءة شاذة.

ـ وكقوله: وتصديق ذلك قول الحسن[14]: ﴿إلاّ مَنْ خَطِّفَ الْخَطْفَةَ﴾[15]، [الصافات: 10] بفتح الخاء وكسر الطاء، مشدّدة، وهي قراءة شاذة.

أما القراءة المتواترة فهي بكسر الطاء مخفّفة[16]. هذه النماذج توضّح بجلاء منهج العلماء الأوائل، مؤسسي مدرسة البصرة النحوية في تناولهم للقراءات القرآنية واحترامهم لها، ومدى إفادتهم منها ولو كانت شاذّة. ونقد القراءات من قبل بعض البصريّين لم يبرز إلا في فترة متأخّرة عن فترة المؤسّسين الذين تبلور النحو العربيّ على أيديهم واكتملت حلقاته، وأولئك من أمثال المبرّد ت 285هـ، والزّجّاج ت 311هـ، والنّحّاس ت 338هـ، كما أشار صاحب المقال نفسه في معرض حديثه عن تشدّد البصريّين ـ دون غيرهم ـ في قبول القراءات،

---

(10) هي قراءة السّلمي والحسن وأبي عبد الملك، صاحب ابن عامر. ينظر تفصيل ما في الآية من القراءات المتوافرة والشّاذة البحر، ج4، ص657، والنشر، ج2، ص263.

(11) الكتاب، ج1، ص290.

(12) هو نهشل بن حريّ الدّارميّ، ينظر الخزانة، ج1، ص147.

(13) الكتاب، ج1، ص95، وهي أيضاً قراءة عبد الله بن مسعود، البحر، ج10، ص81.

(14) كذلك هي قراءة قتادة وعيسى، البحر المحيط، ج9، ص93.

(15) الكتاب، ج4، ص444.

(16) البحر، ج9، ص93.

حسب رأيه. وليس في معرض تحقيق هذه المسألة إنصاف كلّ طرف فيها، وفات عليه أنّ الإمام الفرّاء ت 207هـ هو أوّل من نقد القراءات بشكل واضح في كتابه القيّم (معاني القرآن)، والفرّاء هو المؤسس الحقيقي لمسالك النّحو الكوفيّ في هذا الكتاب الفذّ، الذي حفظ لنا هذا الفكر وتوجّهات أصحابه ومسالكهم، ولولاه لسقطت من يد الزمن. فقد يصف أصحاب القراءات الصحيحة المتواترة بالوهم والخطأ، كقوله: «فإنّ القوم ظنّوا أنّ الجزم في الهاء، وإنّما هو فيما قبل الهاء. فهذا وإن كان وهْماً خطأ»[17]. وكقوله: «ولعلّها من وهْم القرّاء ـ طبقة يحيى ـ فإنّه قلّ من سلم منهم من الوهْم»[18].

كما قد يصفها بالقبح، كقوله: «وفيه قبح»[19]. وكلّ هذا في القراءات الصحيحة المتواترة، وفي معانيه[20] ـ عليه الرحمة ـ نماذج عديدة من هذا القبيل. وأشار صاحب المقال نفسه إلى ذلك.

ـ وقد ذكر صاحب المقال قراءة حمزة ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾ [النساء: 1] بجرّ الأرحام[21].

ثمّ سرد أسماء البصريّين الذين تعرّضوا لنقد هذه القراءة، وهم حسب ذكره: المبرّد (ت 285هـ)، والزّجّاج (ت 311هـ)، والنّحّاس (ت 338هـ)، كما أشرت سالفاً، ولم يستطع أن يأتي ببصريّ واحد تعرّض لنقد هذه القراءة قبل الفرّاء (ت 207هـ). أمّا هؤلاء البصريّون كما رأيت فكلّهم عاشوا في عصور متأخّرة عن عصر الفرّاء، ممّا يسمح لنا بالقول إنّ الكوفيّين ـ باعتبار الفرّاء هو المؤسّس الحقيقي للمسالك النحوية الكوفية ـ هم أوّل من فتح باب النّقد على هذه القراءة وغيرها من القراءات الصحيحة المتواترة، وليس البصريين... أمّا محاولته التفريق بين الفرّاء وغيره من الكوفيّين في الموضوع فهو مسلك غير

(17) معاني القرآن، ج1، ص223.

(18) المصدر نفسه، ج2، ص75 ـ 76.

(19) المصدر نفسه، ج1، ص252.

(20) ج1، ص258، 357، 358، 360، ج2، ص81 ـ 82، 210، 216، 259 مثلاً.

(21) المصدر نفسه، ج1، ص252.

علميّ، لا يمكن قبوله لما قدّمت.. وما سلف ذكره يفنّد ما ذهب إليه صاحب المقال، ويؤكد أنّ علماء البصرة الكبار المؤسسين مدرستها النحوية كانوا يحترمون القراءات ويجلّونها، وأنّ منهجهم مبني على منهج القرّاء، مستنداً إلى الأفشى في اللّغة والأقيس في العربية والأثبت في الأثر والأصحّ في النّقل عكس ما قال، والدليل على ذلك ـ علاوة على ما سبق ـ أنّهم لم يؤسّسوا أحكامهم النحوية في الغالب إلاّ على الكثير الشائع من كلام العرب الفصحاء، المشهود لهم بسلامة السليقة، وفي قمّة هذه النصوص القرآن الكريم وقراءاته المتعدّدة. وقد تجنّبوا الأخذ عن الأعراب الذين لوّثت سليقتهم مساكنة أهل الأمصار ولكنة الأعاجم. ثم بعد هذا يسمح صاحب المقال لنفسه أن يقول: «لقد عوّدنا الفرّاء: أن يقف من القراءات التي لا توافق مذهبه موقفاً سليماً، لا يهاجم فيه»[22]. ثم يناقض هذا النصّ بنصّ آخر، يقول فيه: «هذا هو موقف الفرّاء من القراءات، وهو موقف تابع فيه البصريّين في موقفهم المتشدّد منها»[23]. واستخلاصاً ممّا سبق أذكّرك بما علمتَ أنّ الفرّاء ـ عليه الرّحمة ـ هو أوّل من أخذ موقفاً متشدّداً من القراءات وأوّل من نقدها، لما يترتّب على ذلك من عدم صحّة تقرير متابعة موقفه في نقد القراءات لموقف البصريّين المتشدّد منها ـ حسب تعبيره ـ وهم كما ذكر:

المبرّد (ت 285هـ) والزّجّاج (ت 311هـ) والنَّحّاس (ت 338هـ)، وكلّهم ـ كما أشرت سالفاً ـ لم يدركوا عصر الفرّاء (ت 207هـ)، فكيف تصحّ متابعة المتقدّم للمتأخّر، وقد مات قبل أن يولد!؟

فينبغي للباحث المنصف أن يعتذر عن علمائنا القدامى في مناقشاتهم لبعض القراءات استناداً إلى ما أسلفت من المبرّرات. يقول المرحوم الدكتور إبراهيم رفيدة: «وعلماؤنا القدامى الذين نقدوا القراءات كانوا أئمّة مجتهدين، يؤسّسون علوماً، ويفرزون أنواع الرواية فيها، ويضبطون حقائق، فكان من

---

(22) ص378.

(23) المصدر نفسه، ص380.

حقّهم أن يستعملوا ـ دون هوى ـ المقاييس التي انتهوا إليها في القراءات وتقنين كلام الناس على ضوئها»[24].

2 ـ للمزيد من الموازنة بين منهجي نحويّي المصريْن في التعامل مع القراءات والأخذ عن العرب أورِد النموذجين التاليين:

ـ يقول الزجاج في نقده للفرّاء في إعراب (اللهمّ)[25]: «وزعم أنّ قولنا: (هَلُمّ) مثل ذلك أنّ أصلها: هل أمّ، وإنّما هي (لُمَّ)، والهاء للتّنبيه. وقال المحتجّ بهذا القول: إنّ (يا) قد يقال مع (اللهمّ)، فيقال: يااللّهمّ. ولا يروي أحد عن العرب هذا غيره. وزعم أنّ بعضهم أنشده[26]:

وما عليك أن تقولي كلّ ما صلّيتِ أو سبّحتِ يا للّهمّ ما...

وليس يعارض الإجماع وما أتى به كتاب الله تعالى، ووجد في جميع ديوان العرب بقول قائل: أنشدني بعضهم، وليس ذلك البعض بمعروف»[27].

ـ والمسألة المعروفة بالزنبورية مثال واضح، جليّ لما نحن بصدده، حيث قدِم سيبويه إلى بغداد، وجرت بينه وبين الكسائي مناظرة، بدأها الكسائي بطرح سؤال: كيف تقول في قول العرب: «كنت أظنّ أنّ العقرب أشدّ لسعة من الزّنبور فإذا هو هي أو فإذا هو إيّاها»[28]، فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز النصب، فقال الكسائي: يجوز الوجهان عند العرب. وقد صوّب الأعراب الذين حضروا المناظرة ما قال الكسائي. وهؤلاء الأعراب هم: أبو فقعس، وأبو زياد، وأبو الجراح، وأبو ثروان[29]، وهم من الأعراب الذين أخذ عنهم الكوفيون

(24) النحو وكتب التفسير، ج2، ص1175.
(25) ينظر معاني القرآن للفراء، ج1، ص203.
(26) هذا الرجز لم يعرف قائله، ولكن جاء ذكره في بعض المراجع النحوية واللغوية كلسان العرب، مادة (ألَهَ) والخزانة، ج1، ص359.
(27) معاني القرآن وإعرابه للزجاج، ج1، ص394.
(28) الإنصاف، ج1، ص702، مغني اللبيب، ص88.
(29) ينظر مقدمة الصحاح، ص30.

العربية، وقد دفع سيبويه ما ذهبوا إليه، وجعله من النادر، الشاذ، الذي لا يعبأ به ولا يلتفت إليه.

هذان النموذجان يعبّران بصدق عن منهجي الفريقين، حيث البصريون لم يؤسّسوا مسائلهم النحوية إلا على الكثير الشائع من كلام العرب، المشهود لهم بالفصاحة، والأعراب الذين سبق ذكرهم وأمثالهم لا يمثّلون شيئاً بالنسبة لمنهجهم، إذ يرون أنّ سليقتهم قد لوّثتها عامّية الأمصار، ولكنة الأعاجم. وهذا ما يؤكّده الزّجّاج بقوله، سالف الذكر: «وليس يعارض الإجماع وما أتى به كتاب الله تعالى، ووجد في ديوان العرب بقول قائل: أنشدني بعضهم، وليس ذلك البعض بمعروف». وهو كلام منطقي وقول وجيه، أشار إليه المرحوم الدكتور إبراهيم رفيدة بقوله: «فنظروا في المرويّ من القراءات وكلام العرب، وهو المقيس عليه فجعلوا البناء على الأكثر والقياس على الشائع الكثير من ذلك هو المقياس، الذي يجب أن يحتكم إليه وتبنى عليه القواعد، ويحكم على ما عداه بالقلّة والشذوذ»[30]. بينما الكوفيون بنوا كثيراً من مسالكهم النحوية على القليل النادر من كلام العرب، كما أخذوا عن الأعراب الذين نزحوا إلى الأمصار واختلطوا بأهلها. وذاك ما أنكر البصريون عليهم، وهو الأمر الذي أدّى إلى شيوع الأقيسة النظرية، التي ينعدم فيها الشاهد في مسالكهم النحوية. ودونك بعض الأمثلة التي تؤكّد ذلك:

- فقد جوّزوا تثنية: أجمع، وجمعاء، وتوابعهما قياساً على جمعهما. قال الأشموني: «فلا يجوز جاء الزيدان أجمعان، ولا الهندان جمعاوان. وأجاز ذلك الكوفيون والأخفش قياساً، معترفين بعدم السماع»[31].

- جوّزوا مجيء العدد للتّكرار على وزني فُعَال ومَفْعَل ممنوعاً من الصرف للوصفية والعدل من خمسة إلى تسعة، مع أنّ المسموع عن العرب في ذلك من واحد إلى أربعة، غير أنهم قاسوا الباقي عليها[32]. قال الأشموني: «مررت بقوم

(30) النحو وكتب التفسير، ج2، ص1175.

(31) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، ج2، ص48. وينظر نشأة النحو، ص142.

(32) المصدر نفسه، ص141.

مَوْحَد وأُحَادَ، ومَثْنى وثُنَاء، ومَثْلَث وثُلاَث، ومَرْبَعَ ورُباع. . واختلفوا فيما لم يسمع على ثلاثة مذاهب، أحدها أنه يقاس على ما سمع، وهو مذهب الكوفيين والزجاج»[33].

ـ جوّزوا الجزم بـ(كيف) مطلقاً[34]. قال الأشموني: «وأمّا كيف فيجازى بها معنى لا عملاً، خلافاً للكوفيين فإنّهم أجازوا الجزم بها قياساً مطلقاً»[35].

ـ جوّزوا النصب بـ(أنْ) مضمرة في غير المسائل المعدودة قياساً[36]. قال الأشموني: «حذف (أن) مع النصب في المواضع العشرة المذكورة شاذّ. . أجاز ذلك الكوفيون»[37].

ـ جوّزوا عطف المفرد بـ(لكن) بعد الإيجاب نظير (بل) بعده[38]. قال الأشموني: «وهي حرف ابتداء إن سبقت بإيجاب، نحو قام زيد لكن عمرو لم يقم. ولا يجوز لكن عمرو خلافاً للكوفيين»[39].

ـ كما جوّزوا إضافة (كذا) إلى مفرد أو جمع قياساً على العدد الصريح[40].

قال ابن هشام: «خلافاً للكوفيين أجازوا في غير تكرار ولا عطف أن يقال: «كذا ثوبٍ وكذا أثوابٍ، قياساً على العدد الصريح»[41]. وتعليقاً على هذا النمط من الأقيسة عند الكوفيين يقول الشيخ محمّد طنطاوي: «إن الكوفيين بعملهم هذا قد فتحوا باباً واسع الفوّهة على أنفسهم، إذ أقاموا لكلّ مسموع وزناً. والمسموع في اختلافه لا يقف عند نهاية، واعتمدوا بعد ذلك على القياس

(33) شرح الأشموني، ج2، ص16.
(34) نشأة النحو، ص142.
(35) شرح الأشموني، ج2، ص323.
(36) نشأة النحو، ص142.
(37) شرح الأشموني، ج2، ص309. وينظر شرح التسهيل، ج4، ص58.
(38) نشأة النحو، ص142.
(39) شرح الأشموني، ج2، 113.
(40) نشأة النحو، ص143.
(41) مغني اللبيب، ص188.

النظريّ عند انعدام الشاهد انعداماً كلّياً»[42]. وأمّا القياس عند البصريين فهو أكثر ضبطاً وأحكم إتقاناً، إذ لم يقيسوا في الغالب إلاّ على الكثير الشائع من كلام العرب الفصحاء، المشهود لهم بسلامة السليقة، والقراءات القرآنية، سواء أكانت متواترة أم شاذة في قمّة هذه النصوص، المقيس عليها عندهم. وما سلف من العرض والمناقشة يوضّح بجلاء عدم صحّة ما رأى صاحب المقال وذهب إليه، وعدم سلوكه المنهج العلمي ممّا أدّى به ـ حسب علمي ـ إلى أوهام عديدة وأخطاء عريضة.

وأخلص إلى القول باطمئنان إنّ المؤسّس الحقيقيّ للمسالك النحوية الكوفية الإمام الكبير الفرّاء بكتابه الفذّ (معاني القرآن) مع فضله وعلوّ شأنه ما هو إلاّ تلميذ نابه للنحويين البصريّين، أضاف هو وأصحابه من الكوفيين في النحو بعض المسالك والاتّجاهات والمنطلقات كالأخفش وغيره من البصريّين. وأما العلماء البصريّون فهم أصحاب الفضل المميَّز، والشّأن الأعلى من حيث استيعاب أساليب العرب، ودراسة النحو على ضوئها دراسة لغوية وصفية سليقية...

وكلّ ذلك يؤدّي بي إلى طرح السؤال التالي: هل للكوفيين فعلاً مدرسة في النحو؟

كما صوّر أغلب من كتبوا في هذا الموضوع، بل بعضهم اشتطّ وجعلها في مرتبة أعلى شأناً من مرتبة (مدرسة البصرة)، بل أذهب أبعد من ذلك، وأقول: هل لهم نحو متكامل ومتميِّز بأسسه ومفاهيمه، مستقلّ عن النحو البصريّ، أم لهم فقط بعض المسالك والاتّجاهات، التي خالفوا فيها أساتذتهم البصريّين؟.

وهذا ما أشار إليه الدكتور إبراهيم السامرّائي بقوله: «.... وهذا كلّه يضعف قول من يقول بـ(المدرسة الكوفية)، أي أنّ هذا المأثور من علم الكوفيين قحيل، لا يعدو أن يكون في بعض الأحيان آراء هنا وهناك»[43].

---

(42) نشأة النحو، ص143.

(43) المدارس النحوية أسطورة وواقع، ص136.

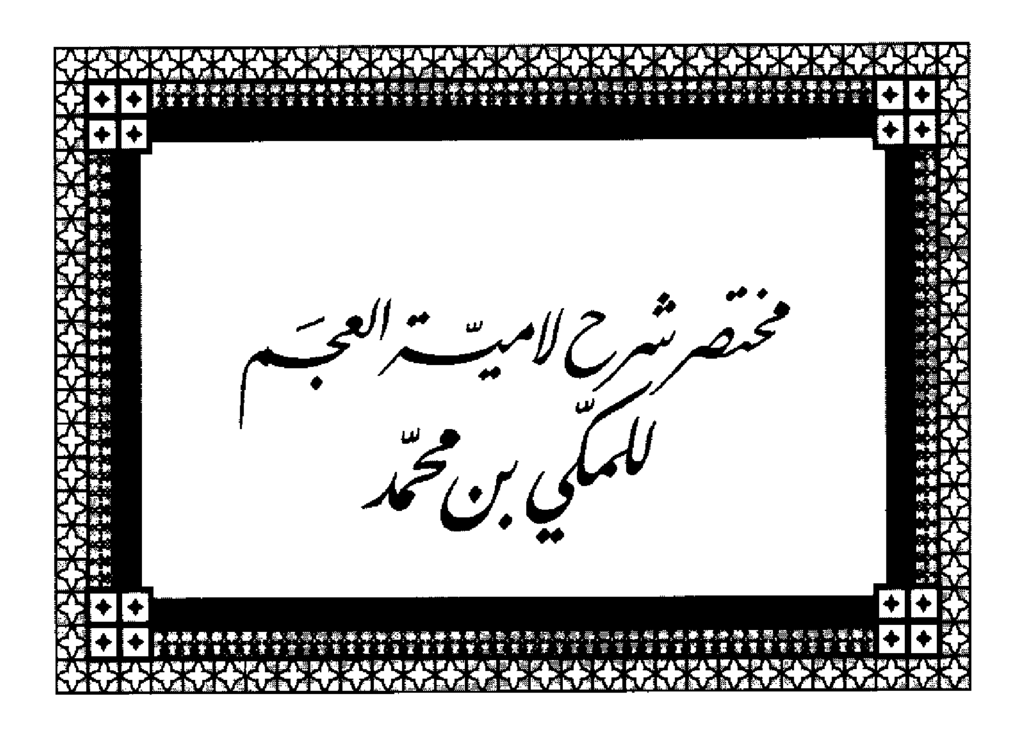
وهو ما أشار إليه أيضاً أستاذنا المرحوم الدكتور عبد الله الكيش بقوله: «إنّ الخلاف بين النحاة البصريين والكوفيين ليس خلافاً منهجياً، ولعلّه كان خلافاً عقدياً لاختلاف الوسطين في المذهب الديني»[44].

المصادر والمراجع

- **أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة**، الكيش عبد الله (طرابلس: منشورات كلية الدعوة).
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، الأنباري، بيروت: المكتبة العصرية 1407هـ، 1987.
- **الاقتراح في علوم أصول النحو**، السيوطي، الطبعة الأولى 1988، تعليق الدكتور أحمد سليم الحمصي والدكتور محمد أحمد قاسم.
- **البحر المحيط في التفسير**، أبو حيان النحوي، مكتبة الإيمان، بريدة ـ السعودية.
- **تاج اللغة وصحاح العربية**، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور، دار الكتاب العربي.
- **خزانة الأدب**، عبد القادر البغدادي، الطبعة الأولى، بيروت: دار صادر.
- **الحجة للقراء السبعة**، أبو علي الفارسي، تحقيق بدر الدين قوجي وبشير جويجاتي، المأمون للتراث.
- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، الأشموني أبو الحسن علي، دار الكتب العربية ـ مطبعة عيسى البابي. . .
- **شرح التسهيل**، ابن مالك، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1410هـ ـ 1990.
- **الفهرست**، النديم، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- **كتاب سيبويه**، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1397هـ ـ 1977.
- **لسان العرب**، ابن منظور، بيروت: دار السرور.
- **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد 18 ـ 2001، مقال: منهج الفراء في توجيه بعض القراءات.
- **مباحث في علوم القرآن**، صبحي الصالح الدكتور، الطبعة الخامسة عشرة 1989، بيروت: دار العلم للملايين.

(44) أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية، ص19.

- **المدارس النحوية أسطورة وواقع**، إبراهيم السامرائي الدكتور، دار الفكر 1987.
- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات**، ابن جني، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الفتاح شلبي، القاهرة.
- **معاني القرآن**، أبو زكريا الفراء، بيروت: دار السرور.
- **معاني القرآن وإعرابه**، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب.
- **مغني اللبيب**، ابن هشام النحوي، تحقيق محمد محيي الدين، دار الشام للتراث.
- **النحو وكتب التفسير**، إبراهيم رفيدة الدكتور، الطبعة الثالثة، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.
- **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، الشيخ محمد طنطاوي، الطبعة الثانية، دار المعارف.
- **النشر في القراءات العشر**، محمد بن الجزري، دار الفكر للطباعة والنشر.
- **وجوه الإعراب والقراءات بين الفرّاء والزَّجّاج**، (ماجستير)، مُودَع بجامعة الفاتح بليبيا. يحفظ عمرو ولد إنجِّيه.



د. عبد اللّه علي الصويعي
جامعة الفاتح - كلّيّة الآداب

القسم الأول

التعريف بصاحب المختصر:

هو الشيخ الإمام العلامة الهمام العارف الرباني والولي الهمداني، الشريف الحسني العلمي، مولانا المكي بن مولانا محمد بن مولانا عبد الله الشريف[1].

هذا كل ما ظفرت به عن صاحب هذا المختصر، وقد تنقلت ـ أثناء

(1) ينظر الاغتباط بتراجم أعلام الرباط، بو جندار، ص340.

دراستي بالرباط ـ بين مكتباتها متصفحاً كتب الأعلام والتراجم المغاربية فلم أجد شيئاً يذكر عنه ولا عن عصره.

ولا شك في أنه عالم له باع في اللغة والأدب، وله اهتمام بالتراث القديم، يدل على هذا إشارته في مقدمة هذا المخطوط إلى أنه شرح لامية العجم لفخر الكتاب الطغرائي، شرحاً لطيفاً، ثم بعد زمن ظفر بشرح الفاضل العلامة أبي جمعة سعيد بن مسعود الماغوسي فاقتطف منه لب المعنى في ورقات هذا المختصر، فجاء شرحاً موجزاً.

التعريف بصاحب الشرح:

هو أبو جمعة سعيد بن مسعود الماغوسي الصنهاجي، من أهل مراكش، ولد بعد 950هـ، وأخذ عن أعلام المغرب، وله رحلة إلى المشرق، أدى فيها فريضة الحج، وأخذ هنالك عمن لقيه من أعيان أهل المشرق، وعن أهل مصر والحجاز والشام وغيرها، وهو معدود من كتاب أحمد المنصور الذهبي، ومن تأليفه: نظم الفرائد الغرر في سلك فصول الدرر، شرح به درر السمط في مناقب السمط، لابن الأبار وشرح مقصورة المكودي، وشرح التصريف وإيضاح المبهم من لامية العجم، وإتحاف ذوي الأرب بمقاصد لامية العرب[2].

ما كتب عنه لا يعدو أن يكون إشارات مقتضبة، وجملاً مكرورة في كثير من الأحيان، إذا استثنينا المقرى الذي كان حديثه عنه ضافياً[3]، وتتفق المصادر التي ترجمت له في أن ولادته كانت بعد سنة 950هـ، وأن وفاته كانت بعد سنة 1016هـ.

وهذه الفترة التي عاشها الماغوسي تشمل الفترة المهمة من تاريخ الدولة السعدية.

---

(2) ينظر ترجمته في روضة الآس، ص70، 226 ـ 239. ودرة الحجال 2/ 475، والأعلام للزركلي 3/ 155، ومعجم المؤلفين 4/ 332.

(3) روضة الآس ص226 ـ 239.

وأما ماغوس التي ينتسب إليها فنرجح أنها تلك التي تقع في إقليم تامسنا الذي كان تابعاً لمملكة فاس، والذي يبتدئ غرباً عند أم الربيع وينتهي إلى أبي رقراق شرقاً، والأطلس جنوباً، وشواطئ البحر المحيط شمالاً[4].

يقول ابن الخطيب في (ماغوس) وقد قضى بها ليلة سيئة[5]:

ماذا لقينا بماغوس من اللغط   ليلاً ومن خرس الأجراس والشرط

ومن لغات حوالينا مبربرة   كأننا ببلاد الزنج والنبط

التعريف بالطغرائي ولاميته:

هو العميد مؤيد الدين فخر الكتاب أبو اسماعيل، الحسين بن علي بن محمد ابن عبد الصمد الأصبهاني المعروف بالطغرائي، بضم الطاء وسكون الغين، نسبة إلى من يكتب الطغرى، وهي الطرة التي تكتب في أعلى الكتب، فوق البسملة، تتمضن نعوت الملك وألقابه، وهي لفظة أعجمية.

وللطغرائي ديوان شعر جيد، حققه الباحثان الدكتور علي جواد الطاهر والدكتور يحيى الجبوري، يضم مجموعة من القصائد والمقطوعات أحسنها قصيدته المعروفة بلامية العجم، عملها ببغداد سنة خمس وخمسمائة، يصف فيها حاله ويشكو زمانه، سميت لامية العجم تشبيهاً لها بلامية العرب للشنفرى، لأنها على شاكلتها، وقد جاءت محاكاة لها في حكمها وأمثالها، حتى قيل إن لامية العجم لم تقل عفواً وإنما حاول صاحبها تقليد لامية الشنفرى (لامية العرب) في الشكل والمضمون، أما في الشكل فقد اختار الطغرائي القافية نفسها التي نسج عليها الشنفرى، وأما في المضمون فقد حرص على المنهج النفسي للشنفرى والذي عماده الغضب على الناس وهجرهم والرحيل عنهم، يقول:

فيم الإقامة بالزوراء لا سكني   بها ولا ناقتي فيها ولا جملي

---

(4) وصف أفريقيا، للحسن بن محمد الوزان المعروف بليون الأفريقي تعريب محمد الأخضر، ومحمد حجي، ط الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، 1/ 194.

(5) ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب، لابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله، ط القاهرة 1981، 2/ 267.

فلا صديق إليه مشتكى حزني ولا أنيس إليه منتهى جذلي
فسر بنا في ذمام الليل معتسفاً فنفحة الطيب تهدينا إلى الحلل

وهذه الأبيات تعد تكراراً لقول الشنفرى:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمت الحاجات والليل مقمر وشدت لطيات مطايا وأرحل

وإذا كان الطغرائي قد حاول تقليد لامية العرب ومحاكاتها، إلا أن شاعريته لم ترق أو تصل إلى مستوى شاعرية الشنفرى، ولاميته لم تحض بما حضيت به لامية الشنفرى، وسيظل الفرق بينهما بيناً واضحاً حتى أن العلماء والنقاد لم يقيموا مجرد موازنة بين اللاميتين.

وصف المخطوط:

هذا المخطوط عثرت عليه عنه إحدى الأسر المغربية بالرباط، وذلك عندما كنت طالب دراسات عليا لتحضير درجة الدكتوراه، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس الرباط.

والمخطوط منسوب إلى المكي بن محمد بن علي، وهذا ما تشير إليه الصفحة الأخيرة من المخطوط، وفيها: «وهنا انتهى المقصود بمعونة الله والحمد لله رب العالمين، بقلم مؤلفه الفقير إلى ربه الغني، المكي بن محمد بن علي، كان الله له خير ولي، ثم رقم الشرح في يوم الثلاثاء 3 من ذي الحجة عام 1352 بخط كاتبه أفقر الخلق إلى مولاه عبد ربه محمد بن المكي بن ناصر العوفير، غفر الله له ولوالديه ولأشياخه، ولجميع المسلمين الذنوب، وستر عنهم العيوب، بجاه خير البرية سيدنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التحية والحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

إذن نسبة المخطوط واضحة للمكي بن محمد، ولا شك في أنه عالم باللغة وغريبها يشهد له بذلك فصاحة أسلوبه وقوة عبارته ووفرة شواهده.

أما تاريخ نسخه فكان في يوم الثلاثاء 3 من ذي الحجة عام 1352 وناسخه هو محمد بن المكي بن ناصر العوفير، كما هو واضح في الصفحة الأخيرة من هذا المخطوط.

أما عدد ورقات المخطوط فبلغت اثنتين وعشرين ورقة قياس 23 × 18، في كل صفحة ستة وعشرون سطراً، وفي كل سطر ما بين عشر واثنتي عشرة كلمة، أما نوع الخط فهو خط مغربي، تصعب أحياناً قراءة بعض كلماته، والخط واحد منذ البداية وحتى النهاية، وقد تميزت الأبيات بخط لونه مغاير، فأبيات اللامية كتبت بخط أحمر وبقية الأبيات الأخرى كتبت بخط أخضر، والمخطوط لا يحتوى على تعليقات في الهوامش، ولا على إجازة سماع، ولا على اسم من تملك هذا المخطوط، أو وصل إليه، وهذه النسخة هي الأصل، ولا نعلم عن وجود نسخة أخرى من هذا المخطوط.

وقد رجعت في تحقيق هذا المخطوط إلى ديوان الطغرائي الذي اعتنى بتحقيقه الدكتور علي جواد الطاهر، والدكتور يحيى الجبوري وقارنت بين ما جاء في المخطوط وما جاء في الديوان المطبوع فوجدت بعض الاختلافات في رواية بعض الأبيات، أو في رواية بعض كلماتها، وبينت ذلك في الهامش.

القسم الثاني

النص المحقق:

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد

فقد كنت شرحت فيما مضى لامية العجم لفخر الكتاب الطغرائي أبي اسماعيل الحسين بن علي بن محمد الأصفهاني ـ رحمه الله تعالى ـ شرحاً لطيفاً، ثم بعد ذلك بأزمان ظفرت بشرح الفاضل العلامة الرحلة أبي جمعة سعيد بن مسعود الماغوسي الذي قال فيه الكاتب الفشتالي(6) ـ رحمه الله ـ إنه مما

---

(6) هو عبد العزيز الفشتالي، من أهل فاس وأصل سلفه من فشتالة قبيلة جبلية، انجبت أشهر =

تميس به خزانة السلطان أحمد المنصور[7]، على سائر الخزائن الملوكية[8]، فاقتطفت منه لب المعنى في هذه الورقات، فجاء شرحاً موجزاً إلى الغاية أسأل الله النفع به آمين، قال رحمه الله:

أصالة الرأي صانتني عن الخَطَلِ   وحِلْيَةُ الفضل زانتني لدى العَطَلِ

مراده أن يبين أن رأيه الأصيل الصادر عن عقله الجليل، هو الذي حفظه من أن تضطرب حين الولاية أحواله، وأن تجري في ميدان الخطأ والفحش أفعاله وأقواله، والذي كسا من حلل الفضائل وسوابغ أردية المعارف، هو الذي أورث له وصف الزينة لما عري جيده من أطواق الشفوف والمطارف، فالعطل كناية عن طرده عن الوزارة، وإهانة الدهر له بعد أن كان ملحوظاً منه بعين العناية، فالغرض من البيت إظهار[9] التجلد للعدو، وعدم اكتراثه بالحوادث، وإن أوردته موارد الردى إلا أنه طود حلم وبحر علم لا تحركه عواصف اللأواء[10] ولا يكدر صفوه اختلاف الدلاء، كما قال ابن دريد[11]:

لا تحسبنْ يا دهر أني ضارع   لنكبة تعرقني عرق المدا

= وزراء وكتاب الدولة السعدية، ولد سنة 956هـ، من شيوخه أحمد المنجور وعبد الواحد الحميدي وأحمد الزموري، من تأليفه: مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا، وكتاب تقديم الإمام في فن التورية، ومدد الجيش، ذيل به جيش التوشيح لابن الخطيب، وترتيب ديوان المتنبي، توفي سنة 1031هـ، ينظر ترجمته في: نشر المثاني 1/ 140، وروضة الآس ص112.

(7) هو أبو الحسن مولانا أحمد المنصور أمير المؤمنين عالم الأمراء وأمير العلماء، فخر سلاطين الدولة السعدية، أحد ملوك المغرب، له قدم راسخ في كل فن، ولد بمدينة فاس سنة 956، ألف برسم خزانته مئات الكتب، وأجاز عليها مؤلفيها من مغاربة ومشارقة، وعربت في أيامه بعض مؤلفات الأوروبيين، وكان بلاطه غاصاً بالشعراء وبلغاء الكتاب، توفي سنة 1012هـ، ينظر ذيل وفيات الأعيان المسمى درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة 1970 ج1 ص106، وما يليها، وينظر الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين لمحمد حجي منشورات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر 1976، ج2 ص386 وما بعدها، ومقدمة روضة الآس للمقرى.

(8) مثل الخزانة المنصورية، خزانة أحمد المنصور الذهبي، ينظر روضة الآس ص69 ـ 70.

(9) وردت في المخطوط أظهر، وهو تحريف.

(10) اللاواء: المشقة والشدة.

(11) ينظر شرح مقصورة ابن دريد، ط المكتبة الشعبية بيروت ـ لبنان ص24.

بسم الله الرحمن الرحيم   وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد فهذه نكت شرحت
بها معنى لامية العجم لفخر الكتاب الطغرائي أبي إسماعيل الحسين
بن علي بن محمد الأصبهاني رحمه الله تعالى شرحا طيبا ثم بعد
ذلك بأزمان ظفرت بشرح الفاضل العلامة الرحلة ابن جمعة سعيد
بن مسعود الماغوسي الذي قال فيه الكاتب الفشتالي رحمه الله
أنه مما تتيه به خزانة السلطان أحمد المنصور على سائر الخزائن
الملوكية فاقتطفت منه لب المعنى في هذه الورقات فجاء شرحا
موجزا إلى الغاية أسأل الله النفع به آمين قال رحمه الله

أصالة الرأي صانتني عن الخطل ... وحلية الفضل زانتني لدى العطل

مراده أن يبين أن رأيه الأصيل الصادر عن عقله الجليل هو الذي
حفظه من أن تضطرب حين آلة الولاية أحواله وأن تجري في ميدان الخطأ
والفحش أفعاله وأقواله والذي كساه من حلل الفضائل وسوابغ أرديه
المعارف هو الذي أورث له وصف الزينة لما عري جيده من الطوالـ
الشنوف والمطارف فالعطل كناية عن طرده عن الوزارة وإهانة الدهر
له بعد أن كان ملحوظا منه بعين العناية بالغرض من البيت الحض التجلد
للعدا وعدم اكتراثه بالحوادث وإن أوردته موارد الردى لأنه طود حلم
وبحر علم لا تحركه عواصف الأدواء ولا يكدر صفوه اختلاف الدلاء كما قال ابن
دريد: لا تحسبن يا دهر أني ضارع ... لنكبة تعرقني عرق المدى
وقال الهذلي: وتجلدي للشامتين أريهم ... أني لريب الدهر لا أتضعضع
وإسناد صانت وزانت إلى ضمير أصالة الرأي وحلية الفضل مجاز عقلي
وهو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول أي بأن ينصب
المتكلم قرينة تصرف الإسناد عما هو له إلى غيره ولا شك أن العقل
يحيل

في الحديث إنا لنكشر في وجوه قوم وإن قلوبنا لتلعنهم أو لتقليهم
أو كما قال صلى الله عليه وسلم وهنا انتهى المقصود بمعونة الله والحمد
لله رب العالمين على يد مؤلفه الفقير إلى ربه الغني المكي بن محمد بن
علي كان الله له خيرا ولـ... ثم رقم الشرح في يوم الثلاثاء 3 من ذي
الحجة بخط كاتبه أفقر الخلق إلى مولاه عبد ربه محمد بن ج المكي
بن ناصر العوفير غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولجميع
المسلمين الذنوب وستر عنهم العيوب
بجاه خير البرية سيدنا ومولانا محمد عليه
أفضل الصلاة وأزكى التحية والحمد لله رب
العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي
العظيم

تم

وقال الهذلي[12]:

وتـجـلـدي لـلـشـامـتـيـن أريـهـمُ   أنـي لـريـب الـدهـر لا أتـضـعـضـع

وإسناد صانت وزانت إلى ضمير أصالة الرأي وحلية الفضل مجاز عقلي، وهو إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له، غير ما هو له بتأول، أي بأن ينصب المتكلم قرينة تصرف الإسناد عما هو له إلى غيره، ولا شك أن العقل يحيل صدور الحفظ عن أصالة الرأي والزين عن حلية الفضل بحسب الحقيقة، وإنما يصدق بأن الحافظ والمزين الله تعالى، لكن لما كانت لسببين في الفعلين أسندهما إليهما لنوع من المبالغة عن حد، وإذا تليت

مـجـدي أخـيـراً ومـجـدي أولاً شـرع   والشمس رأد الضحى كالشمس في الطفل

مراده أن يبين أن ما استحق من أجله أن يتصف بالشرف والرفعة من كرم عنصره وتحليه بالفضائل التي انفرد بها في عصره أمر ذاتي لا ينفك عنه، فسؤدده على كل حال باق يستوي فيه آخر أمره لما تعرى من الولاية مع أوله لما كان متلبساً بها، فهو كالشمس في عدم التفاوت بين وقت الضحى والعشى، فالطفل اسم للعشى إذا مالت الشمس للغروب، والبيت شبيه في المعنى بقول المعري يمدح بعض رؤساء زمانه بعد أن ذكر جملة من أوصاف مجد أبائه وعدة من وقائع كرم أوائله:

جمال ذي الأرض كانوا في الحياة وهم   بعد الممات جمال الكُتُبِ والسِّيَرِ

---

(12) البيت لأبي ذؤيب الهذلي من قصيدته العينية المشهورة:

أمـن الـمـنـون وريـبـهـا تـتـوجـع   والـدهـر لـيـس بـمـعـتـب مـن يـجـزع

وقال الأصمعي: يخلط هذا البيت بقصيدة متمم أو مالك بن نويرة التي على العين، وقد جاءت في المفضليات التاسعة، ومطلعها:

صـرمـت زنـيـبـة حـبـل مـن لا يـقـطـع   حـبـل الـخـلـيـل ولـلأمـانـة تـفـجـع

ينظر شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد السكري، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مراجعة محمود محمد شاكر، مطبعة المدني ج1 ص10. والمفضليات، ط دار المعارف، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ص48.

وافقتهم في اختلاف من زمانكمُ والبدر في الوهن مثل البدر في السحر[13]

فيم الإقامة بالزوراء لا سكني بها ولا ناقتي فيها ولا جملي

تعجب من حاله وعدم انتفاعه بأصيل رأيه، حيث اختار الإقامة بالزوراء، يعني بغداد، ولم يؤثر القصد إلى العز الموجود في التنقل بين البلاد، مع أنه لا زوجة له فيها ولا ولد، ولا لسبب من الأسباب التي يكون عليها حال الإقامة المعتمد، هذا إن حملت الزوراء على أنه أراد بها بغداد، وهي من أسمائها، لأن أبوابها الداخلة جعلت مزورة عن الخارجة، وإن حملت على البعيدة من الأراضي، وأريد أنها كناية عن الموضع غير اللائق به، فالمراد حينئذ التعجب من ملازمته لمكان لا تليق الإقامة بمثله فيه وأنكر صدور ذلك من نفسه على وجه السآمة والضجر، كما يقول المقيم بمكان يحتويه ما أضيع ها هنا، والوجه الأول ملائم لقول من قال إنه قال: هذه القصيدة وهو ببغداد، والأخير ملائم لقول من قال قالها بالبادية وهو هارب من السلطان محمود بن محمد السلجوقي[14] أخي مخدومه السلطان مسعود[15].

ناء عن الأهل صفر الكف منفرد كالسيف عُرِّيَ متناه عن الخلل

بَيَّنَ وجه تبريه من الزوراء، والمعنى لأي شيء إقامتي بها، وأنا غريب فيها، لست من أهلها، خالي الكف من المال، وليس لي من آوى إليه من أهل أو مال، وشبه حالته هذه بحالة السيف المعرى من حلله التي تزينه عند الناظر في بادي الرأي في نبو العيون عن كل منهما، بحيث لا يلتفت إلى كليهما إلا

---

(13) سقط الزند، لأبي العلاء المعري، دار صادر بيروت 1992، ص59.

(14) هو أبو القاسم محمود بن سبكتكين، يلقب بسيف الدولة، ويمين الدولة وهو ممثل لدولة الغرناويين، وقائد ورجل سياسة قدير، تولى بلاد خراسان كما لقب ولي أمير المؤمنين، توفي في ربيع الآخر سنة 422هـ، ينظر زبدة التواريخ (أخبار الأمراء والملوك السلجوقية) لصدر الدين أبي الحسن علي بن ناصر الحسيني، المتوفى بعد 622هـ، تحقيق د. محمد نور الدين، دار اقرأ، بيروت 1985، ص26، 28.

(15) هو مسعود بن محمد السلجوقي، كان يلقب بناصر دين الله وحافظ عباد الله، وظهير خليفة الله، وفي عهده امتدت امبراطورية الغرناويين من لاهور حتى سمرقند وأصبهان. ينظر المصدر نفسه ص27، 171.

من يعرف خصاله المحمودة ومن كانت هذه حالته فلا معنى لإقامته.

إذا نكرتني بلدة أو نكرتها خرجت مع البازي على سواد(16)

فهذا البيت وما قبله في معنى الاعتذار لما ذكر بعد من تحمله لمشاق الأسفار، واقتحامه لمهلكات المفاوز والأخطار.

فلا صديقٌ إليه مشتكى حزني ولا أنيسٌ إليه منتهى جذلي

هذا تحقيق لما دل عليه كلامه قبل، من الابتلاء بالوحدة والإصابة بالتعري من ثبات الجدة، والمعنى أنه بلغ عن ذلك إلى حيث لا يجد صديقاً محقاً يشتكي إليه بأحزانه، فيساعده على الخطب، أو يواسيه أو يرق لحالته، فيعظه ويسليه، ولا أنيساً يرتاح إلى موانسته، ويفضي إليه بالأمور التي تسره عند مجالسته.

ولا بد من شكوى إلى ذي مروءة يواسيك أو يسليك أو يتوجع(17)

طال اغترابيَ حتى حن راحلتي ورحلها وقرا العسالة الذبل

يريد أن طول تلبسه بمتاعب الغربة وتحمله لأسباب الكربة أثر فيه لشدة ما يقاسيه من آخر أجله، موارد من المشقات كادت تدنيه من أجله، بل أثر ذلك لصعوبته في غير ذوي العقول والجمادات من الرحل والراحلة، وعوالي الرماح حتى اشتقن إلى الراحة وطربن، لأن يحللن من حول الإقامة الساحة، وذلك لشدة ما يقتحم بهن من المفاوز والأخطار، ويركب عليهن من متون المهامه في الأسفار.

لأَستسهلنَّ الصعبَ أو أدركَ المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر(18)

---

(16) هذا البيت من أشهر شعر بشار، استشهد به علماء العربية على خلو جملة الحال من الواو، إذا كان خبرها ظرفاً مقدماً عليها، لأنه بتقدمه صار المبتدأ بعده كالفاعل، فأشبهت الجملة الفعلية فصارت جملة (على سواد) كأنها فعلية، ورواية البيت في الديوان تحقيق الشيخ ابن عاشور:

إذا أنكرتني بلدة أو نكرتها نهضت مع البازي على سواد

ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق وشرح الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ج3، ص51.

(17) ديوان بشار بن برد ج4، ص117.

(18) هذا شاهد نحوي لا يعرف قائله.

وضج من لَغَب نَضْوي وعجَّ لما ألقى ركابي ولجَّ الركب في عذلي

يريد أن فرسه الهزيل من كثرة تعريضه للمشقة ضج لذعره إياه بمداومته على الأسفار، وسئم من مواصلته عليه ركوب الفيافي والقفار، ورفع ركابه صوته مستغيثاً من عظم ما يلقاه من الكد والتعب، واجتهد ركبه في لومه لما يتعاطاه من الكدح والنصب.

ومضمن البيت داخل تحت الغاية، أي طال اغترابي حتى حن راحلتي، وحتى ضج وهو مبالغة في وصفه نفسه بملابسته أسباب الغربة، وأنه كرع لأجلها في ماء الكربة، حتى ادعى أن ذلك ظاهر للجمادات والعجماوات، من الخيل والجمال، وأعلم أن مطلوبه هو الرياسة، ونفسه تنزع إلى ما ألفه من التلبس بالتدبير والسياسة، وما ذكره بعد مما يوهم أنه نسيب، إنما هو كناية عنها وتعليل لنفسه بأنه سيصلها عن قريب، والغرض إظهار أنه لم يأل جهداً في طلبها، وأن يمهد عذره أن فاته التمسك بسببها فمقصوده القيام في طلب المعالي، وأن مجده العالي لا يصده عن ذلك خوف السيوف المرتفعة العوالي، وقد تخيل فيه هذا المعنى وزراء الأمير المستولى على مملكة سلطانه، فسعوا بقدر مجهودهم في انطماس أنواره للأمن من نيرانه إلى أن قتل صبراً كما هو شائع مشهور، ولم يكن لذلك سبب سوى ظهور مجده المذكور.

أريد بسطة كف أستعين بها على قضاء حقوق للعُلا قِبَلي

بين السبب الحامل له على اقتحام المشاق المذكورة في البيت قبله يعني إنما اقتحم المشاق لأنه يريد أن يحصل من المال ما يبسط به من الإنفاق كفه، ويقضي به للعافي ما أوجبه منصبه وعلو همته من حقه عليه، وصيره ديناً لازماً لرقبته، وذلك غرض شريف ومقصد لذوي الهمم منيف، ربما تهان لأجله النفوس ويسهل عندها كل ما تلقاه فيه من القهر والبؤس.

والدهرُ يعكِسُ آمالي ويقنعني من الغنيمة بعد الكدِّ بالقَفَلِ

هذا إظهار للتحسر والتحزن من قلة إنصاف دهره، يعني أن الدهر يعامله بنقيض مقصوده، ويرده بما يحاوله بخلاف مراده بأن يلزمه القناعة والرضى

بالإياب من سفره بدل الغنيمة ويقابل جيش أسبابه فيما يرومه بموجبات الهزيمة، وهذه عادة الدهر مع أولى النهى والحلم، وصنيعه المألوف في أهل الذكاء والعلم.

وذي شطاط[19] كصدر الرمح معتقل   بـمـثـلـه غـيـرَ هـيـابٍ ولا وكـل

مراده يبين حال صاحبه ورفيقه في سفره، وما احتوى عليه من الحسن في خلقه، وما انطوى عليه من السجايا الشريفة في خلقه لأن تخير الرفيق مندوب إليه، والمعنى رب رفيق ذي قامة حسنة كصدر الرمح في الاستقامة والاعتدال، متعلق برمح هو مثله في نفاذ الأقوال ومضاء الأفعال، ليس بجبان، كثير الهيبة من الأمور، ولا عاجز يكل أموره إلى غيره من أمير أو مأمور.

حلو الفكاهة مر الجد قد مزجت   بـشـدة الـبـأس مـنـه رِقّـةُ الـغَـزَلِ[20]

تتمة ما اشتمل عليه صاحبه المذكور في البيت قبله من الأوصاف المطلوبة في الرفقاء، يعني أنه يسلي رفيقه بحلاوة مزاجه ويوانسه بطيب أخلاقه، ويغيظ عدوه بمرارة جده في وقت لا يحسن فيه الهزل، فهو حليم في موضع الحلم، جاهل في وقت الجهل، قد اختلطت فيه رقة الغزل بقوة الشجاعة.

طردت سرح الكرى عن ورد مقلته   والليل أغرى سوام النوم بالمقل[21]

يريد أنه يمانع رفيقه النوم بمجاذبة أطراف الأحاديث ليستأنس بكلامه، ويذهب عنه بالموانسة بعض ما يجده من برحائه وشدة آلامه والحالة أن الليل من فرط طوله وشدة مقاساتهم لمسايرة المطايا ومساهرة النجوم فيه، قد أقبل بالنوم على العيون، وأغراه عليها وأولعه في التمسك بها.

والركبُ ميل على الأكوارِ من طَرَبٍ   صـاحٍ وآخـر مـن خـمـر الـكـرا ثـمـل

المعنى طردت سرح الكرا عنه في حالة إغراء الليل إياه به وفي حالة كون أصحاب رفقتنا متململين على ظهور الأكوار ضجرين من مداومة السهر ومواصلة

---

(19) وردت في المخطوط (شطط) والصواب ما أثبتناه.

(20) ورد الشطر الثاني في الديوان: بقسوة البأس فيه رقة الغزل.

(21) وردت لفظة (سرح) في المخطوط (شرح)، وهو تحريف.

السير في الليل والنهار، فهم ما بين مائل على قتبه من شدة الحزن وإن كان صاحياً لما يقاسيه من شدة السفر، وآخر مائل سكران من مخامرة النوم إياه، فهو نشوان من مواصلة السهر.

فقلتُ أدعوكَ للجلّى لتنصرَني وأنت تخذُلُني في الحادث الجَلَلِ

تقريع وتوبيخ لصاحبه على ما صدر منه، يريد أنه نبهه فقال له كيف أناديك مستغيثاً بك لتنصرني في هذا الأمر الذي أستقبله وهذا الخطب الذي عزمت عليه، وأردته من طروق حي المحبوب ومقارعة أبطاله والإقدام على مصادمة الأسود من رجاله وأنت تخذلني في هذا الأمر الحقير الذي هو السلو بالحديث عن الهموم والصبر على مكابدة السهر في هذا الليل البطي النجوم.

تنام عني وعينُ النجم ساهرُةٌ وتستحيلُ وصبغُ الليل لم يَحُلِ

تفسير للخذلان في البيت قبله، والمعنى تنام عني وتتركني أقاسي أحزاني، وأكابد في الليل الطويل أشواقي، والحالة أن عين نجمه ساهرة معي رقة علي ورحمة بي، وترجع عن العهد في المعاضدة، وتتغير عنه وسواد الليل تشاهده باقياً غير متغير بضوء الصباح، فإذا خذلتني وأسلمتني في هذا الخطب الحقير مع سهولته، فكيف أثق بك في مواطن اللقاء والكفاح وأعول عليك حيث تكون طيور المنايا نازلة على عوالي الرماح ومتون الصفاح، والغرض من هذا الكلام تحريض الرفيق على العزم والاجتهاد، وحثه على الصبر فيما هم فيه من الجَوَلان والإيغال في البلاد.

فهل تعينُ على غَيٍّ هممتُ به والغَيُّ يزجرُ أحياناً عن الفَشَلِ

مراده اختبار صاحبه بعدما أيقظه من النوم، وحرك دواعيه بما مر من التوبيخ له واللوم على عدم تمسكه بعرى العزم، والمعنى فهل لك أن تعينني على غي هممت بإتيانه، وأمر عزمت على الأخذ في أسبابه، والغي وإن كان في بادي الرأي مذموماً فهو في نفس الأمر محمود، لأنه يزجر عن الضعف، ويبعث على اتباع سبل المكارم والجود، فكأنه توهم أن رفيقه لا يساعده في اتباع الغي، حيث سماه غياً، بل ينكره عليه فيبين له فائدة الغي، ولهذا أعاده بالاسم الظاهر ليقرره في ذهنه ويمكنه منه.

إني أريد طروقَ الحي من إضِم وقد حماه رماةٌ من بني ثعل
يحمون بالبيض والسمر اللدان به سودَ الغدائر حُمْرَ الحُلْي والحللِ[22]

مراده أن يفسر الغي الذي ندب صاحبه إلى الإعانة عليه وحرك دواعيه إلى الإجابة إليه، والمعنى إني لا محالة أريد أن أطرق الحي النازل في اضم، أو الحي المخلوقين من الغضب على إرادة المبالغة، كقوله تعالى: ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ مِنْ عَجَلٍ﴾[23]. وألم بساحتهم ليلاً، وإن كانت جماعة من بني ثعل قد سحبوا عليه من بأسهم وشدة شوكتهم ذيلاً يحمون فيه بكل أبيض[24] صارم مشرفي، وكل أسمر لدن سمهري، أبكاراً سود العيون والغدائر، حمر الحلي والحلل، هي ضالتي التي أنشدها، وحاجتي التي أقصدها، وكل شيء بعدها جلل، فإن كنت رفيقاً مساعداً فشمر لمصادمتهم ومقارعتهم على ساعديك، واتزر بنطاق الحزم فإن الموت الأحمر بين يديك، ولهذا الكمال غيل لأنه غير مأمون العاقبة في العاجل، بل قد انطوى في لذيذ شهده السم القاتل، وهذا شأن العشاق قديماً وحديثاً في اقتحام الأهوال ومقاساة ما دون المحبوب من البلايا، ولو أتى على النفس، وأطال الصبر على ما يلقونه من هجر الأحباء والتحمل لأذى الرقباء.

فسرْ بنا في ذِمام الليل معتسفاً فنفحةُ الطيب تهدينا إلى الحلل[25]

مراده أن ينبه صاحبه على كيفية السير إلى هذا الحي والتحيل على الوصول إلى المقصود من ركوب هذا الغي، والمعنى إذا عرفت ما اتصف به حماة الحي من استداد الرمي، وكمال الشجاعة ونجح الرأي، فالتدبير أن تسير بنا في حرمة الليل، وأخذاً بغير طريق، لأنه يسترنا ونتمكن فيه من الإلمام ويسهل أمر الطروق، ولا تخش أن تضل عنهم، فإن فعلت ما أمرتك به فإن نفحة الطيب المتضوعة من حللهم ترشدنا إلى منازلهم.

---

(22) وردت لفظة (به) في الديوان (بهم).

(23) سورة الأنبياء، الآية: 37.

(24) في المخطوط (بكل البيض) وفيه تحريف والصواب ما أثبتناه.

(25) في الديوان: مهتدياً بدلاً من معتسفاً، وبنفحة بدلاً من فنفحة.

فالحب حيث العِدا والأُسْدُ رابضةٌ حول الكناس لها غابٌ من الأَسَلِ[26]

مراده أن يبين علة الأمر لصاحبه بالسير في الليل والأخذ في غير الطريق، والمعنى أن الوصول إلى هذا المحبوب عسير، والخطب في ذلك خطير لكونه في وسط الأعادي والأسود الضارية رابضة حول كناسه مانعة من الوصول إليه، والقرب من ساحته، تسكن غاباً من حلها ورماحها، ترتعد فرائص كل قاصد من شدة شجاعتها وقوة كفاحها.

نؤمُّ ناشئة بالجزع قد سقيت نصالُها بمياه الغنج والكحل[27]

مراده أن يبين السبب الحامل له على قصد الحي المذكور، والمعنى إنما قصدت في طروق الحي الذي حمته رماة من بني ثعل محبوبة ناشئة في الجزع قد سقيت سيوفها ونصولها بمياه الغنج والكحل ومراده بالنصال العيون الشبيهة بالسيوف في التأثير في قلب المحب كقول أبي الشيص:

يرمين ألباب الرجال بأسْهُمٍ قد راشهن الكحل والتهذيب[28]

فقال الآخر:

بين السيوف وعينيها مشاركة من أجلها قيل للأغماد أجفان[29]

قد زاد طيبُ أحاديث الكرام بها ما بالكرائم من جبن ومن بخل

مراده أن يصفها بوصف حاصله يرجع إلى الإخبار بزيادة مانع آخر على ما تقدم، والمعنى أن الكرام إذا تفاوضوا في ذكر محاسن هذه المحبوبة يزيد ما

---

(26) الشطر الأول من البيت لا وجود له في الديوان.

(27) ورد الشطر الثاني في الديوان: نصالها بمياه الغنج والكحل.

(28) ديوان أبي الشيص الخزاعي وأخباره، صنعة عبد الله الجبوري المكتب الإسلامي ص31. والمنصف في نقد الشعر وبيان سرقات المتنبي، ومشكل شعره، لأبي محمد الحسن بن علي بن وكيع التنيسي، قرأه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمد رضوان الداية دار قتيبة دمشق 1982 ص146.

(29) البيت لابن التعاويذي، وقد أخذه من قول أبي الطيب:

ولذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عمل السيوف عوامل

ينظر الغيث المسجم في شرح لامية العجم، للصفدي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ط الثانية 1990م، م2 ص29، وديوان المتنبي شرح العكبري، ج2 ص230.

يحمد في الكرائم من وصفي الجبن والبخل طيباً لطيب حديثهم عن محاسنها. لأنها اشتملت عليهما واتصفت بهما، فإنه قال لصاحبه هذه المحبوبة يتعسر وصالها ويتعذر الاجتماع معها لما تقدم من كثرة غيرة رجال الحي وكمال شجاعتهم، وشدة شوكتهم، وينضاف إلى ذلك أنها بخيلة بالوصل، متصفة بكثرة الخوف.

تبيتُ نارُ الهوى منهنَّ في كَبِدٍ   حرَّى ونارُ القِرى منهمْ على القللِ

مراده أن يبين ما عليه نساء هذا الحي الذي تقدم وصفه فيما مر من نهاية البهاء، وكمال الحسن، وما عليه رجالهن من غاية الكرم، والمعنى تبيت نار الهوى مشتعلة في كبده الحرَّى من أجل ما شاهده من حسنهن الفائق، وكمال وصفهن الرائق، وتبيت نار الضيافة مشتعلة على رؤوس الجبال لأمرهم اتباعهم بإضرامها ليقصدها من تحير في الليل من السارين، ويهتدي بها إلى منازلهم من ضل عنها من القاصدين، وهذا يتضمن وصفهم بالشجاعة أيضاً وأنهم رؤساء وملوك لا يخافون أحداً، وإنما وصفهم بذلك ليعلم السامع أن محبوبته من أشراف الناس، ومن بنات سادات العرب ليعذره في تعريض نفسه لما سلف وصفه من الأخطار.

يقتلْنَ أنضاءَ حب لا حراك بهم   وينحرونَ كرامَ الخيلِ والإبلِ

مراده أن يزيد إيضاحاً لما ذكره من غاية حسن نساء هذا الحي الذي قصده، ونهاية كرم رجاله، والمعنى أن من رأى هؤلاء النساء يسقمه حبهن وينحله هواهن حتى لا تبقى به حركة، بل يصيره ما يلقاه من ذلك عديم النفع بحواسه كالميت، وأن رجاله ينحرون لمن ورد عليهم من الأضياف كريم خيلهم وإبلهم فيبالغون في إكرامهم وحفظهم، وهذا غاية ما يتصور من الكرم حيث وصفهم بأنهم ينحرون الأصيل الذي يعز عليهم من خيلهم وإبلهم، وفيه إشارة إلى أنهم سادة رؤساء، وقادة أمراء لأن رؤساء العرب في الجاهلية كانوا لا يكسبون البقر والغنم وإنما ذلك شأن أتباعهم وأحلافهم، قاله صاحب الآلى[30]

(30) هو أبو عبيد البكري، ورجعت إلى سمط اللآلي، تحقيق عبد العزيز الميمني، فلم أجد شيئاً من هذا الكلام.

ـ رحمه الله ـ لذا قال امرؤ القيس تسلية لنفسه وتسهيلاً للمصائب عندها.

إذا ما لم تكن إبل فمعز كأن قرون جلتها عصي
فتملأ بيتنا أقطاً وسمناً وحسبك من غنى شبع وري[31]
يشفىٰ لديغُ العوالي في بيوتِهِمُ بنهلةٍ من غديرِ الخمرِ والعسلِ[32]

مراده أن المطعون بعوالي الرماح، والمصاب بمواضي البيض الصفاح، أو أن الملدوغ في أرض العوالي ـ وإنما خصها لأن حياتها لا يبرأ سليمها ـ يبرأ من ألمه بسبب رشفة واحدة من رضاب هؤلاء النساء الحسان، الشبيه بالعسل في الحلاوة وبالخمر في كونه يصير من مذاقه مثل النشوان بمعنى أن ذلك ينسيه ألم الجراح واللدغ، فيصير عند ملابستهن ومخالطتهن كمن لم يصب بشيء منها، أو ادعى أن ذلك يبريه على سبيل الادعاء كقوله:

لو أسندت ميتاً إلى نحرها عاش ولم يحمل إلى قابر[33]
لعل إلمامةً بالجَزْعِ ثانية يدب منها نعيمُ البُرء في عِلَلِ[34]

مراده أن يذكر على وجه الاعتذار ما حمله على تعريض نفسه للهلاك في قصد هذا الحي الموصوف بما تقدم، والمعنى إنما أمرتك بالسير في ذمام الليل، وإنما أهمت ناشيئة بالجزع، لأني أترجى أن يحصل لي بسبب الإلمام به مرة أخرى برء يدب في عللي دبيب النسيم، ويوردني من ساحة المحبوب حوضاً من

---

(31) في رواية الديوان:

ألا إن لا تكن إبل فمعزى كأن قرون جلتها العصى
فتوسع أهلها أقطاً وسمناً وحسبك من غنى شبع ورى

وعلق الأصمعي قائلاً: امرؤ القيس ملك، ولا أراه يقول هذا، فكأن الأصمعي أنكرها. ينظر ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط الرابعة، دار المعارف، ص136 وما يليها.

(32) وردت (العوالي) في الديوان (الغواني)، و(غدير)، (لذيذ).

(33) شرح ديوان الأعشى، دار الكاتب العربي، بيروت ـ لبنان، 1968 ص95، وقد وردت (بجمل) في الديوان (ينقل).

(34) جاء الشطر الثاني في الديوان: يدب فيها نسيم البرء في علل.

رحيق ختامه مسك ومزاجه من تسنيم[35]، لعل ذلك ينفعني في إذهاب عللي وإزاحة ما أجده من حرقة غللي، ولا أظن ذلك نافعاً ولا فيه لما أجد قامعاً.

لا أكرَهُ الطعنةَ النجلاء قد شُفعت بِرَشْقَةٍ من نِبالِ الأعينِ النُجُلِ

مراده أن يبين أنه إذا انتهى من مكان القرب من محبوبه إلى حيث يلحظه بعينيه، ويتلذذ بسماع كلامه بأذنيه، وينال منه لحظاته الشبيهة بالسهام المرماة عن قوس حاجبه وأعينه النيام، لا يكره عند ذلك الطعنة النجلاء، لاقترانها بمراده، ولأن ألمها عنده أهون مما يجده من نار الهوى في فؤاده، فإن الألم إذا قارنه ما يدفعه من اللذة لا يبالي به.

ولا أهَابُ الصفاحُ البيضَ تسعدني باللّمْح من خَلَلِ الأستارِ والكَلَل[36]

مراده أن يشجع صاحبه ويغريه على الإعانة، ويعلمه بأنه لا يبالي إذا ظفر بأدنى وصال من محبوبته بأشد ما يحذر ويتقي، والمعنى أنه لا يخاف أن يصاب بالسيوف العريضة البيض المساعدة له بلمحة تلك النسوة الحسان من فرج الأستار، ويتوصل إلى أدنى نظرة منهن من الكلل، ولو كان ذلك مما يقود به إلى التلف والدمار.

ولا أخــل بــغــزلان أغــازلــهــا ولـو دهـتـنـي أسودُ الـغـيـل بـالـغـيـل

مراده أن لا يترك التلذذ بمحادثة هاتيك النسوة اللائي في الحسن كالغزلان، ولا يدع ملابستهن والتمتع بالنظر إلى وجوههن الحسان، ولو تيقن أنه سيغتال بسيوف شجعانها وحماتها، ويصاب بأنواع الدواهي من قبل كماتها، والمعنى أنه لا يدعهن على كل حال، ولا يبالي بما يلقىٰ دونهن من تعب أو موت أو قتال.

حب السلامة يثني عزم[37] صاحبه عن المعالي ويغري المرءَ بالكَسَلِ

---

(35) أخذ المعنى من قوله تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ * خِتَٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ * وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ﴾ [المطففين: 25 ـ 27].

(36) في الديوان: صفاح البيض، وورد الشطر الثاني:

.... باللمح من صفحات البيض في الكلل

(37) في الديوان وردت (هم).

مراده أن يغري صاحبه على الموافقة والتشمير على ساعد الاجتهاد فيما يطلبه، إن جعلنا الخطاب لغيره، وأما إن جعلناه لنفسه فهو تقريع لها وتوبيخ على التأني وعدم سرعة الإقدام على المطلوب، والمعنى أن حب الرجل للسلامة من المكاره وتوقيه للمعاطب مما يرد عزمه عن الوصول إلى أنواع المعالي والمكاسب، لأنها لا تنال إلا بركوب متن الخطر، ويغريه عن الكسل الذي لا يفوز معه إلا بالذل والفقر، فانبذه وراء ظهرك، ولا تجعله قدوة في شيء من أمرك.

فإن جنحتَ إليه فاتخذْ نفقاً   في الأرض أو سُلَّماً في الجَوّ فاعتزلِ

مراده أن يقول لصاحبه أو لنفسه إن جنحت إلى حب السلامة من الناس، وآثرت الميل إلى اجتناب ما يُتّقَىٰ من جانبهم من أنواع البأس، فاتخذ سرباً في باطن الأرض، لتسلم من مخالطتهم أو سلماً تصعد به الجو لتبعد من مجالستهم ومداخلتهم، ولا سبيل لك إلى واحد منهما، إذ لا بد للإنسان من المعاملة لعدم استقلاله بأموره لا محالة، وهذا البيت احتاج لما قبله، لأن المخاطب يضطر آخر الأمر إلى أن يعترف أنه مفتقر إلى المخالطة غير قادر على الاعتزال، فيلزمه أنه لا يسلم من الناس وهو المطلوب.

ودعْ غمارَ العلا للمقدِمين على   ركوبها واقتنعْ منهنَّ بالبَلَلِ

مراده أن يقول لنفسه أو لصاحبه إن ملت إلى حب السلامة، فاعتزل الناس واترك ما انغمس فيه غيرك من لجج النعم والمعالي، للذين يركبون في طلبها الشدائد، فلا يبالون باقتحام السيوف والعوالي، واقنع بدل ذلك بما تصيبه من أيديهم على وجه الصدقة، لأنك لست ممن يصبر على الشدائد، ويحبس نفسه على المكاره، ليتصل من المعالي بمراده، ويصل إلى أعلى الرتب بشدة اجتهاده.

دببت للمجد والساعون قد بلغوا   حد النفوس وألقوا دونه الأزرا

وكابدوا المجد حتى ملَّ أكثرهم   وعانق المجدَ من أوفى ومن صبرا[38]

---

(38) وقال رجل من بني أسد:

دببت للمجد والساعون قد بلغوا   جهد النفوس وألقوا دونه الأزرا

فكابروا المجد حتى مل أكثرهم   وعانق المجد من أوفى ومن صبرا =

رضى الذليل بخفض العيش مسكنة[39] والعز عند رسيم الأينق الذلل

مراده أن يبين أن القناعة بالقليل من المعاش الذي كنى عنه بالبلل في البيت الذي قبله، وبين أن ذلك ثمرة حب السلامة، ونتيجة الركون إلى العجز والكسل، لا يرضى بذلك إلا الذليل المسكين العاجز عن التمسك بنيل الأسباب، وأما أهل الهمم العالمية والنفوس الأبية فلا يرضون إلا بأطيب العيش مما يجنونه بأيديهم من ثمار الاكتساب، وكيف يرضون بالمعيشة في ظلال الذل والعجز موجود عند ركوب النوق المذللة، والخير كله معقود بنواصي الخيل المسومة[40]، وهذا كله تحريك لحمية صاحبه أو لنفسه، وحث على النقلة والاشتغال بالأسباب، ورفض العجز والجبن، فما لعق العسل من كسل وسَبلٍ.

فادرأْ بها في نحورِ البيدِ جافلةً معارضاتٍ مثاني اللجم بالجدل

مراده أن يبين كيفية التوصل إلى العز الذي ذكر أنه عند رسيم الأينق

= ينظر ديوان الحماسة، لأبي تمام، شرح التبريزي، دار القلم بيروت ج2 ص225.
وقد ورد البيتان في آمالي القالي:

دببت للمجد والساعون قد بلغوا جهد النفوس وألقوا دونه الأزرا
وكابدوا المجد حتى مل أكثرهم وعانق المجد من أوفى ومن صبرا

ينظر الآمالي، لأبي علي القالي، ط دار الآفاق الجديدة، بيروت، ج1 ص113.
وفي بهجة المجالس، اختلفت رواية البيتين، حيث جاءت روايتهما:

دنوت للمجد والساعون قد بلغوا جهد النفوس وشدوا دونه الأزرا
وساوروا المجد حتى مل أكثرهم وعانق المجد من وفى ومن صبرا

ينظر بهجة المجالس وأنس المجالس، وشحذ الذاهن والهاجس، لابن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، م1 ص318.

(39) في الديوان: بخفضه.

(40) ورد الحديث في باب: الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة حدثنا عبد الله بن مسلمة: حدثنا مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «**الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**».
حدثنا حفص بن عمر: حدثنا شعبة عن حصين وابن أبي السفر عن الشعبي عن عروة بن الجعد عن النبي ﷺ قال: «**الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة**». صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق الشيخ محمد علي القطب ط المكتبة العصرية، صيدا بيروت ١٩٩٤، ج٢.

الذلل، والمعنى إن أردت أن تنال العز فادفع بالنوق المذللة في نحو المفاوز، وبطون القفار، وبادر بأزمتها أعنة الخيل مسرعة في طلب العلا بين القرى والأمصار، وبادر بأزمة هذه لجم تلك لعلك تبلغ المراد، ويشار إليك بالتفرد به بين العباد، وهذا نظير قول أبي الطيب المتنبي يصف سيره من مصر:

تبـري لـهـن نـعـام الـدوّ مـسـرجـة   تعـارض الجدل المـرخاة بالـلحـم(41)

إن الـعـلا حـدّثـتـنـي وهـي صـادقـة   فـيـمـا تـحـدّثُ أنَّ الـعِـزَّ فـي الـنَّـقَـلِ

مراده أن يبين علة الدرء بالنوق في نحور المفاوز على ما تقدم، والمعنى إنما فعلت ذلك، لأن العلا حدثتني فيما رويت عنها من الأخبار وأنبأتني فيما تحملت عنها من الأحاديث والآثار أن العز مقرون بالانتقال من مكان إلى مكان، وأن تحصيل المراد أكثر ما يتأتى مع التقلب والاجتهاد في كل زمان، وهي صادقة في ذلك غير متهمة عندي، ولهذا ألزمت نفسي العمل بمقتضى ما تقرر منه في خلدي.

وإذا الـزمـان كـسـاك حـلـة مـعـدم   فـالـبـس لـه حـلـل الـنـوى وتـغـرب(42)

لـو أن في شـرف الـمـأوى بـلـوغَ مُـنـىً   لـم تـبـرح الـشـمـسُ يـومـاً دارةَ الـحَـمَـلِ

مراده أن يقيم الدليل على صحة ما حدثته به العلا من وجود العز في النقل، والمعنى لو كان المقام بالمكان الشريف والمثوى بالمنزل المنيف يبلغ المرء إلى مناه، ويوصله إلى أقصى ما يتمناه، ما برحت الشمس مقيمة ببرج الحمل، وما تعدته إلى غيره، لأنه أشرف منازلها لكونه منزل استوائها واعتدالها، لكن اللازم باطل والملزوم مثله.

قـالـوا نـراك كـثـيـر الـسـيـر مـجـتـهـداً   فـي الأرض تـنـزِلُـهـا طـوراً وتـرتـحـلُ

فقلت لو لـم يكـن في الـسـيـر فـائـدة   ما كانت الشمس في الأبراج تنتقلُ(43)

---

(41) ديوان أبي الطيب المتنبي، بشرح أبي البقاء العكبري، دار المعرفة بيروت، ج4 ص156، وتبري: تعارض، الدو: الفلاة المستوية، الجدل: جمع جديل، وهي الأزمة.

(42) ديوان البحتري، شرحه وعلق عليه الدكتور محمد التونجي، دار الكتاب العربي، ط الثانية 1999م، ج1، ص175.

(43) البيتان لأبي الشكر حماد بن هبة الله بن حماد بحران، وقد جاءت رواية البيت الثاني في الغيث المسجم: =

أهبت بالحظ لو ناديتُ مستمعاً والحظ عنِّيَ بالجُهَّالِ في شُغُلِ

مراده أن يبين أنه لم يأل جهداً في تحصيل نصيبه من الدنيا، وأنه بلغ المجهود في روم الأخذ بزمام العلياء، والمعنى أني دعوت الحظ إلي، وحاولته غاية المحاولة على أن يعرج علي فلم يلتفت نحوي ولا صرف عنايته إلى قصدي، ولو ناديت مستمعاً لأجابني، لكن ناديت من لا يستمع إلي لكونه مولعاً بكل جاهل، فهو غني بسبب الإقبال عليه في شغل شاغل.

لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي(44)

وقال أبو الطيب:

وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع المجد والفهما(45)

والحق مع من قال:

علمي بسابقة المقدور ألزمني صمتي وصبري فلم أحرص ولم أسل

لو نيل بالقول مطلوب لما حرم الر ؤيا الكليم وكان الحظ للجيل(46)

لعله إن بدا فضلي ونقصُهمُ لعينِهِ نام عنهم أو تنبَّهَ لي

= فقلت لو لم يكن في السير فائدة ما كانت السبع في الأبراج تنتقل
ينظر الغيث المسجم في شرح لامية العجم للصفدي، ص118.

(44) هذا البيت ينسب إلى عمرو بن معد يكرب، وينسب إلى عبد الرحمن بن الحكم، وذكر جمال الدين بن نباتة المصري في كتاب سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون أن البيت لعمرو بن معد يكرب وذكر معه بيتاً آخر، وهو:
ولو ناراً نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ في رماد
ثم عاد فذكر أن البيت يروى لدريد بن الصمة، وذكر معه بيتاً آخر فهما:
لقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي
ولو ناراً نفخت بها أضاءت ولكن أنت تنفخ في رماد
وذكر الصفدي في شرح لامية العجم البيت الأول، ونسبه إلى عبد الرحمن بن الحكم، ويروى هذا البيت لكثير عزة.

(45) شرح ديوان أبي الطيب المتنبي، لأبي البقاء العكبري، ج4، ص108، والجد: الحظ والبخت. والفهم: معرفة العلوم.

(46) البيتان لأبي الفوارس سعد بن محمد بن الصفي، ينظر الغيث المسجم م2 ص121.

مراده أن يعتذر عن دعائه الحظ مع أنه لا يلتفت إليه، والمعنى إنما ناديته وحاولت إقباله، لأني أترجى أن يتأمل فيظهر له فضلي إذا قابلته مع نقص من أولع به من الجهال، فينام عنهم ويتنبه لي أولى منهم بأن يقبل علي وقد قيل:

لا تـيـأسـنَّ إذا مـا كـنـت ذا أدب على خمولك أن ترقى إلى الفلك
فبينما الذهبُ الأبريز مطَّرَحاً في معدن إذ غدا تاجاً على ملك[47]

أعلِّلُ النفسَ بالآمالِ أرقبُها ما أضيقَ العيشَ لولا فُسْحَةُ الأملِ

مراده أن يذكر عذراً آخر عند ندائه الحظ والمعنى لا أمل من أن يكون اشتغالي به، وإن كنت لا أحصل منه على شيء علالة للنفس ومواعدة لها بإدراك الأمل، ومراقبتها لأن تصل إلى أعالي الرتب قبل هجوم الأجل، فيتسع لذلك ما ضاق عليها، ويصفو بعض الصفو ما كدره الدهر من عيشها، فما أضيق العمر لولا أنه يوسع على نفسه بالأمل، ولا شك أن الآمال توسع على الإنسان ما ضاق عليه، وتدنى الآماني البعيدة عليه، وفي الحديث: «**لولا الآمال لانقطعت الأعمال**»[48].

وما هذه الأيام إلا صحائف يؤرخ فيها ثم تمحا وتمحق
ولم أر شيئاً مثل دائرة المنى توسعها الآمال والعمر ضيق[49]

لمْ أرتضِ العيشَ والأيامُ مقبلةٌ فكيفَ أرضى وقد ولَّتْ على عَجَلِ

مراده أن يبين أنه ما كان راضياً بالعيش المذكور فلا زمن توشح فيه برداء الشباب، واتزر بميزار الصبا لما كانت الأيام مقبلة عليه وأغصانه غضة طرية تستهوي ناظرها وتفتنه بنظارة ثمارها وأزاهرها، فكيف يتتبعه ويرضى به وقد كبر سنة وولت أيامه عنه، وأخذت بأنواع حوادثها منه.

---

(47) ديوان الطغرائي، تحقيق الدكتور علي جواد الطاهر، والدكتور يحيى الجبوري، ط الثانية، دار القلم ـ الكويت، ص266.

(48) لم أقف عليه بهذا اللفظ، غير أنه جاء بلفظ آخر، من قول: ماجدة الفرشية، بلفظ (طووا الآمال خفت عليهم الأعمال). وهو في كتاب صفوة الصفوة، لعبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج ج4 ص74.

(49) البيتان للعماد الكاتب، الغيث المسجم م2 ص163.

وقد كنت في عصر الشباب مجانباً   هواي فكيف الآن والشيب وازع(50)

غالى بنفسيَ عِرْفاني بقيمَتِها   فصنتُها عن رخيص القَدْرِ مبتَذَلِ

مراده أن عرفانه بقيمة نفسه غالى فيها من ساومها، وأنه لا يقنع ببخس الثمن فيها ممن بذاك رامها، فلذلك صانها من البيع برخيص من القدر، وأنف أن يكون ممن استعبد لأجل غرض الدنيا بتافه من النزر، أو فصنتها عن أن أبيعها من وضيع القدر المبتذل لها، لأنه لا يعرف قيمتها، والنفوس الأبية المهذبة بالمعارف والحكم الإلهية، لا قيمة لها ولو أعطيَ مشتريها الدنيا وما عليها.

قيمة الإنسان ما يحسنه   أكثر الإنسان منه أو أقل(51)

وعادةُ النَّصْلِ أن يَزْهى بجوهَرِه   وليسَ يعمَلُ إلا في يَديْ بَطَلِ

مراده أن يبين معنى المغالاة بنفسه أي أن العادة جرت بأن يتزين بالسيف، ويزهى بجوهره، ويصان في أغشيته وحمائله وإن لم يكن المراد منه نفس نصله ولا التزين بحمله، بل المراد منه أن يقطع أوصال الكلى والمفاصل، ويفرى الأوداج، وينفذ إلى المقاتل، لكن لا يعمل هذا العمل وحده لاستحالته، ولا في يد الجبان لفقدان شرط، إذ لا بد في عمله من أن يكون عدة لشجاع لا ينبو في يده، وإلا كان ضائعاً.

من مدح ضائعاً في لومه   كضياع السيف في كف الجبان(52)

كذا قال الماغوسي وأحسن قوله أن تقول إنه في مقام الافتخار بفضله، وأصالة رأيه ونبله، فشبه نفسه بالسيف الصارم الذي يعجب بذاته لما عنده من العلم بسياسة الأمور، وتدبير الخاصة والجمهور، لكن أين من يحمل هذا السيف، لأن السيف لا يعمل إلا في يد الشجاع، وهذا المعنى أنسب بما ذكره

---

(50) لم أعثر له على قائل.

(51) البيت لعمر بن الوردي، ينظر الجواهر المختارة من تراث العرب جمع وتقديم محمد صالح البنداق، دار الآفاق الجديدة بيروت ص54، غير أن (أو) في الشطر الثاني وردت في الجواهر (أم).

(52) ينظر نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، تحقيق الأستاذ يوسف الشيخ محمد اليفاعي، دار الفكر للطباعة والنشر 1986م، م3 ص129.

من أن البيت كالذي قبله تعريض بسلطان زمانه، حيث أبعده من رتبة الوزارة التي كان فيها.

ما كنت أوثر أن يمتدَّ بي زمني حتى أرى دولةَ الأوغادِ والسَّفَلِ

مراده إظهار التحسر والتحزن مما عامله به زمانه، وألزمه الإقامة عليه من الخسف أوانه، أي ما كنت أختار أن يمتد عمري مع الأيام إلى أن تنقضي دولة الكرام، ويتولى تدبير الأمور السفلة اللئام والأوغاد الطغام، حتى انعكست القضايا وصار أهل الفضل يتمنون المنايا، فهو تصريح بذم أرباب دولة زمانه بعد التعريض بسلطانه.

إذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل

وقال السهى للشمس: أنت خفية وقال الدجى: للصبح لونك حائل

وطاولت الأرض السماء سفاهة وفاخرت الشهب الحصى والجنادل

فيا موت زر إن الحياة ذميمة ويا نفس جدي إن دهرك هازل[53]

تقدمتني أناسٌ كان شوطُهُمْ وراء خطوي ولو أمشي على مَهَلِ[54]

مراده أن يبين سوء معاملة الزمان له وإخنائه عليه، وإدارة سنان إهانته إليه، أي أن الزمان عاقه عن السعي وحال بينه وبين الجري حتى صار أمامه أناس كانوا لا يلحقون أثره ولا يبلغون ـ ولو سعوا جهدهم ـ مستقره، لو مشى لهم متمهلاً فكيف يؤملون لحاقه إذا كان مستعجلاً.

إن المقادير إذا ساعدت ألحقت العاجز بالحازم[55]

هذا جزاءُ امرئٍ أقرانُهُ دَرَجُوا من قَبْلِهِ فتمنّى فُسْحَةَ الأَجَلِ

---

(53) سقط الزند، دار صادر بيروت 1992، ص194 وما يليها وقد وردت لفظة (للصبح) في السقط (يا صبح). الطائي: حاتم الطائي، مادر: رجل من بني هلال عرف ببخلِهِ، قس: هو ابن ساعدة أسقف نجران، باقل: رجل من ربيعة ضرب به المثل في العجز عن الكلام، والفهاهة: العي عن الكلام والسهى: كوكب خفي، طاولت: باهت، سفاهة: جهلا، الجنادل: الحجارة، جدي: أخذي بالجد لا بالهزل.

(54) وردت (لو) في الشطر الثاني (إذ) في ديوان الطغرائي.

(55) البيت لعمر بن الوردي.

مراده أن ما هو فيه من الغربة والإهانة، وعطل جيده من عقد الولاية، وارتدائه ثياب الإفلاس وعقوق الزمان له حتى تقدمته سفلة الناس، هو جزاء رجل ماتت نظراؤه وأصحابه، ودرج قبله أحباؤه وأترابه، فتمنى طول الحياة من بعدهم، وتفيأ ظلال العيش مع فقدهم.

وإن عـلانـيَ مَـنْ دونـي فـلا عـجـبٌ لي أسوةٌ بانحطاطِ الشمس عَنْ زُحَلِ

مراده أن يسلي نفسه بهذا الكلام ويسهل المصاب عندها والآلامَ، أي وإن علاني السفلة والأوغاد الذين ذممت دولتهم، وقدحت في ولايتهم، وهم دوني في الرتبة فلا عجب من هذا الأمر، ولا غرابة في وقوع مثله من الدهر، فلي أسوة بانحطاط الشمس عن منزلة زحل مع أنها على كل اعتبار أشرف منه وأجل.

ولـولا كـثـرة الـبـاكـيـن قـبـلـي عـلـى قـتـلاهـمُ لـقـتـلـت نـفـسـي[56]

فاصبرْ لها غيرَ محتالٍ ولا ضَجِرٍ في حادثِ الدهرِ ما يغني عن الحِيَلِ

مراده أن يسلي نفسه ويحملها على الصبر، أي فاصبر صبراً جميلاً عند نزول حوادث الدهر ومصائبه، ولا يقلقنك حلول معضلاته ونوائبه، صبر من لا يحتال في دفعها ولا يتضجر عند ترادف غمراتها، فإن فيما يحدثه الله في الدهر من العجائب ما يسليه عن المصائب ويغنيك عن حيلك، إذ ربما أتاك بما لا تعلم بعد حسبك بما يرضي لك في طولك، وكان الحجاج كثيراً[57] ما ينشد إذا تراكمت عليه الأمور.

دعـهـا سـمـاويـة تـجـري عـلـى قـدر لا تـفـسـدنْها بـرأي مـنـك مـنـكـوسِ[58]

وقال الآخر:

---

(56) البيت للخنساء، غير أنه ورد في ديوانها، شرح ثعلب أبي العباس أحمد بن يحيى، تحقيق د. أنور أبو سويليم، دار عمار، الأردن، ص326.

فـلـولا كـثـرة الـبـاكـيـن حـولـي عـلـى إخـوانـهـم لـقـتـلـت نـفـسـي

ووردت لفظة (قتلاهم) في المخطوط (مثلاهم)، والصواب ما أثبتناه.

(57) وردت في المخطوط (مثيراً) وهو تحريف.

(58) ينظر صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي، شرحه وعلق عليه وقابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، ط دار الفكر 87، ج14 ص318.

الدهر بحر له عجائب ... وهي خطوب لمن نظر[59]

وقال ابن الوردي:

فاترك الحيلة فيها واتئد ... إنما الحيلة في ترك الحيل[60]

أعدى عدوِّكَ أدنى من وَثِقْتَ بِهِ ... فحاذِرِ الناسَ واصحبَهُمْ على دَخَلِ

مراده أن يبين أن الأمان قليل في أبناء الزمان، وأن الصاحب الوفي معدوم ومنتفي، والمعنى أن أشد الناس عداوة إليك وأكثرهم ضرراً عليك أقرب من اعتمدته، وعولت عليه في أمرك ممن تأمنه من أودائك على سرك، فخذ وصيتي وجانب معصيتي، وحاذر جميع الناس ولا تأمنهم ولا تصحبهم إلا على دخل وخدع منك لا تصادقهم.

وظُنَّ بسائر الإخوان شراً ... ولا تأمنْ على سر فؤادا

فلو خِبرتُهُمُ الجوزاءُ خَبْري ... لما طلعت مخافة أن تصادا[61]

وكن على حذر للناس تستره ... ولا يغرك منهم ثغر مبتسم

غاض الوفاء فما تلقاه في عدة ... وأعوز الصدق في الإخبار والقسم[62]

جزى الله بالخيرات من ليس بيننا ... ولا بينه ود ولا متعرف

فما نالني ضيم ولا مسني أذى ... من الناس إلا من فتى كنت أعرف[63]

قيل لمعاوية ما بلغ من عقلك قال: (ما وثقت من الناس قط)[64]، وهذا

---

(59) لأبي مدين التلمساني من قصيدة له مطلعها:

أنت بما قد سقيت شارب ... من رحيق كان أو كدر

(60) الجواهر المختارة، ص54، وفيها وردت (واتكل) بدلاً من (واتئد).

(61) سقط الزند، لأبي العلاء المعري، ص197، ورويت و(ظن) في السقط (فظن)، و(أن تصادا)، (أن تكادا).

(62) ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح أبي البقاء العكبري البغدادي ضبط نصوصه وأعد فهارسه، وقدم له الدكتور عمر فاروق الطباع دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت ـ لبنان 1997 ج2 ص507.

(63) لم أعثر على قائله.

(64) لم أقف على المصدر.

كله فيما يرجع إلى السياسة كي تنتظم الدنيا لأهل الرياسة، وإلا ورد النهي عن سوء الظن بعباد الله في الأحاديث الصحاح[65].

فإنما[66] رَجُلُ الدنيا وواحدُها   من لا يعوِّلُ في الدنيا على رَجُلِ

مراده أن لا يستحق أن يوصف بأنه رجل الدنيا وواحدها، ويوسم بأنه خليق أن تلقى إليه في الرياسة والسياسة مقالدها إلا رجل ظن السوء بجميع الناس، بحيث لا يعول على أحد منهم في دنياه، وحاذرهم فلم يثق بصديق حميم فيما يتعاطاه.

وحُسْنُ ظنِّكَ بالأيامِ معجزةٌ   فَظُنَّ شراً وكُنْ منها على وَجَلِ

مراده زيادة التوضيح للبيت قبل، والمعنى أن حسن ظنك بالأيام وأهلها خيراً، وركونك إليهم بحيث لا تتوقع منهم خيراً عجز منك عن اختيار أحوال الناس والأيام، وعدم سلوكك لطرق الحزم المحمودة فيما بين الأنام، لأن من صحب غيره مدة عمره، ولم يختبر أحواله ولا استكشف أمره، وسبر أقواله وأفعاله قد ركن إلى العجز.

ولم يأخذ بما ينبغي أن يأخذ به من الحزم، وإذا علمت هذا فظن بالجميع شراً، وكن منهم على حذر وخوف، واتق أن يوردوك موارد الردى من غير مهل ولا تسوق.

تجنبت الأنام فلا أواخيْ   وزدت عن العدو فما أُعاديْ

ولما أن تجهمني مرادي   جريت مع الزمان كما أرادا[67]

---

(65) ما أخرجه البخاري في صحيحه، ج4 ص165، في كتاب الأدب باب: ما ينهى عن التحاسد والتدابر، برقم (6066)، والإمام مسلم في صحيحه، ج4 ص1985، في كتاب: البر والصلة، باب: تحريم الظن والتجسس، برقم (28)، وأبو داود في سننه في كتاب: الأدب. والترمذي في سننه في كتاب البر والصلة، والإمام مالك في الموطأ، ج2، ص711، برقم (10)، كلهم من طرق عن مالك عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: «**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوناً**».

(66) في الديوان: وإنما.

(67) سقط الزند، دار صادر، بيروت، ص198.

فـالـدهـر حـرب وإن أبـدى مـسـالـمـة   والبيض والسود مثل البيض والسمر[68]

وما قارنت شخصاً من الناس ساعة   من الدهر إلا وهي أفتك من قرن[69]

غاضَ الوفاءُ وفاضَ الغدرُ وانفرجتْ   مسافةُ الخُلْفِ بيـن القـولِ والعـملِ

مراده أن يبين علة الأمر بسوء الظن في البيت قبل، والمعنى أن الوفاء قد ذهب من الناس كالماء يغيض وينضب ويذهب في الأرض، وفشا بينهم الغدر، وركبوا بسبب فساد طباعهم مطايا المكر، واتسعت مسافة الخلف بين أقوالهم وأفعالهم حتى تعذر قطعها عليهم، وإن كانت رهاناً لاستباقهم، قال الفقيه أبو بكر بن عطية:

كـن بـذئـب صـائـد مـسـتـأنـسـاً   وإذا أبـصـرت إنـسـانـاً فـفـر

إنـمـا الإنـسـان بـحـر مـالَـهُ   سـاحـل فـاحـذره إيـاك الـغـرر

واجـعـل الـنـاس كـشـخـص واحـد   ثـم كـن مـن ذلـك الـشـخـص حـذر[70]

وقد صرح بأن مسافة ما بين القول والعمل في زمانه متسعة، فلربما تعذر قطعها على الناس، لكونها طويلة منفسحة، وأما زماننا هذا فالقول والعمل فيه نقيضان، بل هما بحسب الحقيقة نقيضا النقيضين لأنهما لا يجمعان، بل يرتفعان.

وشان صدقَكَ عند الناس كِذْبُهُمُ[71]   وهـل يـطـابَـقُ مـعـوجٌ بـمـعـتَـدِلِ

مراده أن ما عليه أبناء الزمان من الكذب شان صدق الصادق وحيره شيناً وعيباً، لأنهم يحملون أقواله الصادقة على ما ألفوه من كذبهم، فكان معهم في

---

(68) ديوان ابن عبدون الأندلسي، تحقيق سليم التنير، دار الكتاب العربي، دمشق 1988، ص139.

(69) سقط الزند، ص14، وقد وردت لفظة (الناس) في السقط (الخلق).

(70) هو الفقيه أبو بكر غالب بن عبد الرحمن بن غالب بن عبد الرؤوف بن تمام بن عبد الله بن تمام بن عطية بن خالد بن عطية، ولد سنة إحدى وأربعين وأربعمائة، وأبو بكر هذا هو والد الفقيه الحافظ القاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية. ينظر الترجمة والأشعار فهرس ابن عطية للإمام القاضي أبي محمد عبد الحق بن عطية المحاربي الأندلسي، تحقيق محمد أبي الأجفان، ومحمد الزاهي، ط الثانية دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص10، 59 وما يليها.

(71) في المخطوط (كذبكم) والصواب (كذبهم)، وكذا وردت في الديوان.

طرفي نقيض، لتلبسه من الصدق بما لا يتلبسوا به، وتمسكه من الوفاء بما يتمسكوا بسببه، ولهذا لم تقع بينه وبينهم ملاءمة، ولا حصلت بهم مؤانسة، ولا موافقة، ولما كان علم النفس بالمحسوسات أتم لجريان العادة بإلفها إياها أورد مثلاً منها مطابقاً لحالته مع حالة الناس، فقال: وهل يطابق المعوج يعني كذبهم مع المعتدل، يعني صدقه، يريد أن ذلك مما لا يكون أبداً لأن النقيضين لا يجتمعان أصلاً، فهل بمعنى النفي على حد قول امرئ القيس:

وإنَّ شفائي عبرة لو سفحتها وهل عند رسم دارس من معول[72]

وعجز البيت يشبه قول أبي الطيب يمدح سيف الدولة:

رأيتك في الذين أرى ملوكاً كأنك مستقيم في محال[73]

وصدره يشبه قوله يمدح كافوراً:

إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه وصدق ما يعتاده من توهم

وعادىٰ محبيه بقول عداته وأصبح في ليل من الشك مظلم[74]

إن كان ينجعُ شيء في ثباتِهُمُ على العهودِ فسبقُ السيفِ للعَذَلِ[75]

مراده أن يبين أنه أيس من وفاء الناس ومن خيرهم، والمعنى إن كنت تظن أنه سينفع شيء من اللوم والتعنيف في ثبات الناس على ما يعطونه من العهود، أو يجري بعض ذلك في وقوفهم عندما يتعاطونه من الإيمان على الوفاء بالوعد، فإن غدرهم قد سبق قبل اليوم، فعلام هذا التعنيف واللوم، أي لا تطمع بسبب لومك وتعنيفك إياهم في أن يثبتوا على عهدك، وأن يوفوا بوعدك غدرهم ونقضهم، فلا يفيد اللوم عليه، ويجوز أن يكون المعنى إن كنت تظن أنه

---

(72) ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ط4 1984م، ص9.

(73) ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح أبي البقاء العكبري، دار المعرفة، بيروت ج3 ص20.

(74) المصدر نفسه، ج4 ص135.

(75) فسبق السيف العذل، مثل يضرب للفعل الذي لا سبيل إلى رده قاله ضبة بن أد بن طابخة، لما لامه الناس على قتله قاتل ابنه في الحرم. ينظر مجمع الأمثال للميداني، دار مكتبة الحياة، بيروت ط الثانية، ط275، و461.

سينفعك شيء في ثباتهم على العهود، فالسيف هو النافع، أو فسبق السيف قبل عذلهم هو النافع أو فالنافع سبق السيف لعذلهم، وعلى كل حال فالمقصود أن العذل لا يفيد فيهم شيئاً، فالأولى تركه والعذول إلى مبادرتهم بالسيوف، وفي النظام تلميح للمثل، وهو قولهم سبق السيف العذل، قال في حاشية الآمالي[76]: أصله لضبة بن أد، وكان له ابنان سعد وسعيد فندت منه إبل فخرجا في طلبها، فأبطئا فاستشوق إليهما، فكلما رأى شخصاً قال: أسعد أم سعيد، ثم رجع سعد ولم يرجع سعيد، فخرج ضبة في طلبه فبينما هو يسير إذ لقيه رجل يسمى الحرث بن كعب فتحدث ساعة ثم قال له: قتلت في هذا المكان شاباً من صفته كذا، وهذا سيفه، فقال: ناولنيه فناوله إياه، فقال ضبة: الحديث شجون وإرسلها مثلاً، فضربه بالسيف حتى قتله فلامه قومه على قتله في الشهر الحرام، فقال: سبق السيف العذل، فأرسلها مثلاً، قال جرير:

تطلبني رد العواقب بعدما ... سبقن كسبق السيف ما قال عاذله[77]

يا وارداً سؤرَ عيش كلُّه كَدَرُ ... أنفقتَ صفْوَكَ في أيامكَ الأُوَل[78]

فيم اقتحامُكَ لج البحر تركَبُهُ ... وأنت يكفيكَ منه مَصَّةُ الوَشَلِ[79]

مراده أن يكسر من سورة نفسه، ويؤنسها بهذا الكلام بعدما آثار عزمها وحرك من نشاطها بما تقدم من الخطاب، والمعنى يا من ورد فضلة عيش كلها كدرة، والحالة أنك أذهبت صفو عيشك في أيامك الداثرة ولذاته زمن الشبيبة، وأغصان آمالك غضة ناضرة، لأي شيء تركب أمواج البحار، وتصبر على أهوالها، وتعرض نفسك لأنواع مهالكها وآفاتها، وأنت ممن يكتفي بمصة واحدة

---

(76) كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، دار الآفاق الجديدة، بيروت ص43.

(77) ديوان جرير، دار بيروت للطباعة والنشر، ص388. وجاءت رواية الشطر الأول في الديوان: وما بك رد للأوابد بعدما

(78) ورد البيت في الديوان، ص308.

يا وارداً سؤر عيش كله كدر ... أنفقت عمرك في أيامك الأول

وفي المخطوط ورد الشطر الأول: يا وارد عيش كله كدر والصواب رواية الديوان.

(79) روى البيت في الديوان، ص308.

فيم اعتراضك لج البحر تركبه ... وأنت تكفيك منه مصة الوشك

تسد عطشه بدل ركوب هذا الهول العظيم، ويجتزي بأقل القليل من ذلك، وهو موجود في أي وشل كان، دون التعرض لهذا الخطب الجسيم، وأخبره بالمصدر مبالغة وتنبيهاً على أن هذه البقية كدر محض لا يشوبها شيء من الصفو كقول الخنساء:

فإنما هي إقبال وإدبار(80).

وذلك من المجاز العقلي عند الزمخشري وجماعة، وتشبيه فضلة العيش في النفس بالماء مكنية، وإثبات السؤر تخييلية، والورود والكدر ترشيح، ويجوز أن يكون سؤر عيش من التشبيه المؤكد كذهب الأصيل(81).

مُلكُ القناعة لا يُخشى عليه ولا يُحتاجُ فيه إلى الأنصار والخَوَلِ

مراده أن ملك القناعة ملك جليل، ومعتصم لمن تمسك جذيله جزيل لأن صاحبه غني عما في أيدي الناس، لا يتوقع منهم من أجله من بأس، ولا يخشى مزاحمتهم على ملكه، ولا يفتقر في استبقائه إلى جنود تقيه هلكه، ولا يتوقف على أنصار ولا خول، ولا يحتاج في التصرف فيه إلى تدبير ولا حيل، في الحديث: «**ارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس، واجتنب ما حرم الله عليك تكن أورع الناس**»(82).

---

(80) ديوان الخنساء، شرح ثعلب أبي العباس، تحقيق الدكتور أنور أبو سويلم، دار عمار 1988، ص383.

(81) هذا من قول الشاعر ابن خفاجة، الديوان، دار صادر بيروت 1961، ص11.

والريح تعبث بالغصون وقد جرى ذهب الأصيل على لجين الماء

وقد ورد شاهداً بلاغياً في باب تقسيم التشبيه باعتبار أداته، ينظر كتاب الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ط1950، ج4 ص176.

(82) ورد هذا الحديث في باب من اتقى المحارم فهو أعبد الناس، عن الحسن عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: ألا من يأخذ عني هؤلاء الكلمات فيعمل بهن، أو يعلم من يعمل بهن، فقال أبو هريرة: قلت أنا يا رسول الله، فأخذ بيدي فعد خمساً وقال «اتق المحارم تكن أعبد الناس، وارض بما قسم الله لك تكن أغنى الناس، وأحسن إلى جارك تكن مؤمناً، وأحب للناس ما تحب لنفسك تكن مسلماً، ولا تكثر الضحك فإن كثرة الضحك تميت القلب» قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث جعفر بن سليمان، والحسن لم يسمع من أبي هريرة شيئاً. ينظر سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، وعبد القادر عرفان العسا حسونة، دار الفكر بيروت 1414هـ/ 1994م، 4/ 136 وما يليها.

وقال بعض الحكماء: الدنيا تطلب لثلاثة أشياء: الغنى والعز والراحة فمن قنع استغنى، ومن زهد فيها عز، ومن قل سعيه إليها استراح[83].

وقال بعضهم: الدنيا علة، من نالها مات منها، ومن لم ينلها مات عليها، والسعيد من اقتصر منها على قدر الكفاية، لأن ما زاد عليها ربما كان سبباً للهلاك ديناً ودنيا[84].

قال الشاعر:

وإني رأيت الدهر منذ صحبته معايشة مقرونة بمصائبه

إذا سرني في أول الأمر لم أزل على حذر من غمه في عواقبه[85]

وقال سيدنا علي رضي الله عنه:

ومن يصحب الدنيا يكن مثل قابض على الماء خانته فروج الأصابع[86]

ولزوم القناعة والرضى باليسير كما في النظم مذهب كثير من العلماء، ورأس مال لجماعة من الأكابر الرؤساء، يشهد بذلك تتبع آثارهم، وينبي عنه تصفح أخبارهم، حكى عن الخليل بن أحمد أنه كان مجتنباً للأمراء ملازماً لبث العلم، فبعث إليه المهدي العباسي فامتنع من القدوم عليه فراجعه مراراً، وجده الرسول في آخرها يأكل خبزاً يابساً بماء بارد فقال له قل لأمير المؤمنين: ما دمت أجد هذين لا حاجة بي إليه[87].

ترجو الخلودَ بدارٍ لا بقاءَ بها فهل سمعتَ بظلٍ غيرِ منتقِلِ[88]

---

(83) لم أعثر على المصدر.

(84) لم أعثر على المصدر.

(85) لإسحاق الموصلي: من قصيدة مطلعها:

سلام على القبر الذي لا يجيبنا ونحن نحيي تربه ونخاطبه

(86) ديوان الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق الدكتور رحاب خضر عكاوي، دار الفكر العربي، بيروت 1992، ص91.

(87) لم أجد هذه الرواية في الكتب التي رجعت إليها.

(88) ورد الشطر الأول في الديوان، ص308.

ترجو البقاء بدار لا ثبات لها ....

هذا من زيادة الإيضاح والتفسير لما حث عليه من القناعة وزجر عليه من الاشتغال بالدنيا، والمعنى يا وارداً سؤر عيش راجياً البقاء في دار الفناء، وآملاً إقبال العيش الممزوج بصفو الهناء في دار لا بقاء بها، بل الفناء وصف لازم لها ولمن عليها، أمالك بصر تنظر به في تغير أحوالها، وبصيرة ترشدك إلى سرعة زوالها لكونها أشبه شيء بالظل في سرعة الانتقال، بينما هو ممدود يعجب من أوى إليه إذا أزالته الشمس في الحال، قال:

ما أقصر الدنيا على مسرها   كالظل ما أسرع مر الظلال

فافطن لها حزماً ففي ظلها   ما قال يوماً حازم حيث قال

ما يقظات العيش إلا كسراء   الدهر إلا حيال[89]

وإنما أورد المثال على طريق الاستفهام لينبه المخاطب على الخطأ، وليكون فيه إشعار بأنه أعرف بهذا المعنى المستفهم عنه من المتكلم، وليكون ذلك حملاً له على الإقرار بالمطلوب، لأن هذا نوع من الإلزام لطيف المسلك، لا يقدر على دفعِهِ، بل يضطر إلى الإقرار به، وهو نوع من البلاغة يسمى بالمذهب الكلامي، وتحقيقه أن تقول لا تطمع في الخلود في دار لا ثبات لها، كما لا تطمع في بقاء الظل، لأنها مثله فهذه الحجة على صورة القياس الاقتراني المسمى عندهم تمثيلاً ويمكن ردها إلى الاستثناء بأن تقول لو كانت الدنيا باقية لكان الظل باقياً، واللازم باطل فالملزوم مثله.

ويا خبيراً على الأسرارِ مطَّلِعاً   أصمُتْ ففي الصمتِ مَنْجاةٌ من الزَّلَلِ

هذه وصية لمخاطبه بكتمان السر، واجتناب إذاعة ما أجمع عليه من الأمر، والمعنى يا من هو خبير بالأسرار، مطلع على حقائقها وعارف بالأحوال، فتكشف على جلائلها ودقائقها، اصمت ولا تبد لأحد شيئاً من ذلك، فإن في الصمت موضعاً للنجاة، أو فإن في الصمت نجاة من كثير من المهالك، ولا شك أن إفشاء السر قد يترتب عليه مفاسد لا تحصى كثرتها، وأمور يتعسر أو

---

(89) لم أعثر على قائله.

يتعذر تداركها، في الحديث: «**من أسر إلى أخيه سراً لم يحل له أن يفشيه**»[90].

وقال بعض الحكماء: سرك أسيرك ما دام عندك، فإذا أطلقته كنت أسيره[91]، وقال سيدنا عمر: من كتم سره كان خياره بيده، ومن تعرض للتهمة فلا يلومن من أساء الظن به[92].

وقال عمرو بن العاص: ما أفشيت سري لأحد فأفشاه ولمته عليه، لأني كنت أحق باللوم منه حين أفشيته له[93]. ومثله قول الشاعر:

إذا ضاق صدرُ المرءِ عن سرِّ نفسه فصدر الذي يستودع السرَّ أضيقُ[94]

وأما الصمت فلا شك أنه محمود في الجملة، ولا سيما حيث لا حاجة تدعو إلى الكلام، وفي الحديث: «**من إسلام المرء تركه ما لا يعينه**»[95].

وقال حكيم: لساني سبع إن أطلقته أكلني[96]، وقال غيره: رب كلام أوردك مورد القتال، وأوردك مورد القذال[97]. وقال غيره: يا بني قفاك مما يقرع

---

(90) لم أجده في كتب الصحاح، ووجدته في بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس، لابن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الكتب العلمية بيروت، م2 ص460.

(91) هذا القول ينسب إلى الإمام علي - - ينظر المستطرف في كل فن مستطرف، لشهاب الدين الأبشيهي، المكتبة التوفيقية ص228، وفيه وردت الحكمة هكذا.

(92) بهجة المجالس وأنس المجالس م2 ص460.

(93) ينسب هذا القول إلى عمر بن الخطاب - - مع اختلاف في الرواية، ينظر المستطرف ص229. كما ينسب إلى عمرو بن العاص مع اختلاف في الرواية، ينظر بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس م2 ص462.

(94) ديوان الإمام الشافعي، جمعه وحققه وشرحه الدكتور اميل بديع يعقوب دار الكتاب العربي 1991، ص104.

(95) ورد هذا الحديث في كتاب الزهد في سنن الترمذي، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعينه**» قال أبو عيسى: وهكذا روي غير واحد من أصحاب الزهري عن أبي هريرة، عن علي بن الحسين عن النبي ﷺ نحو حديث مالك مرسلاً، وهذا عندنا أصح من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة، وعلي بن الحسين لم يدرك علي بن أبي طالب. ينظر سنن الترمذي ج١/ ٢٤٢ وما يليها.

(96) هذا القول لبكر بن عبد الله المزني، ينظر بهجة المجالس م1 ص79.

(97) لم أعثر على المصدر.

قفاك، وإنما يحسن الصمت عما لا ينبغي للمرء أن يشتغل به[98]، كما يفيده الحديث المتقدم.

قد رشحوكَ لأمر إن فطنتَ به[99]   فاربأ بنفسِكَ أن ترعى مع الهَمَلِ

هذا تحذير لمخاطبه من الاغترار بأعدائه الذين يسعون في هلاكه، ويتربصون به الدوائر، والمعنى إن تعاطيت الأمور مع بني الزمان، وأظهروا لك البشرى على وجوههم، وأروك أنهم استقبلوا بك أمراً تسر به وتحمد عاقبته فاحذر منهم، ولا تركن إليهم فإنهم إنما أهلوك لأمر حقير قبيح، لست من أهله، فإن فطنت لمرادهم منك فاربأ بنفسك، يقال اربأ ربئاً إذا رفع نفسه عن الأمر لحقارته أو من ربأ القوم إذا حرسهم، ومنه الربئة للطليعة، أي فاهرب بنفسك أو فاحفظ نفسك من أن ترعى مع الهمل، وإنما اضمرهم ولم يصرح بهم خوفاً من اطلاع السامعين، أو تحقيراً لشأنهم حتى كأنه لم يقدر أن يجريهم على لسانه لقذارة أسمائهم عنده، قال المتنبي:

وكن على حذر للناس تستره   ولا يغرك منهم ثغر مبتسم
غاض الوفاء فما تلقاه في عدة   وأعوز الصدق في الأخبار والقسم[100]

وقال القاضي الأرجاني:

ولا أغر ببشر من وجوههم   وربما غرَّ حب تحته شبك[101]

وقال[102] المعري:

فَظُنَّ بسائرِ الإخوان شراً   ولا تأمن على سر فؤادا[103]

وقال[104] غيره:

---

(98) لم أعثر على المصدر.

(99) وردت في الديوان (له).

(100) ديوان أبي الطيب المتنبي، شرح أبي البقاء العكبري، البغدادي، ج2 ص507.

(101) الغيث المسجم، م2 ص448.

(102) زيادة.

(103) سقط الزند، لأبي العلاء المعري، ص197.

(104) زيادة.

وما كل من يبدي البشاشة كائناً أخاك إذا لم تلفه لك منجدا[105]

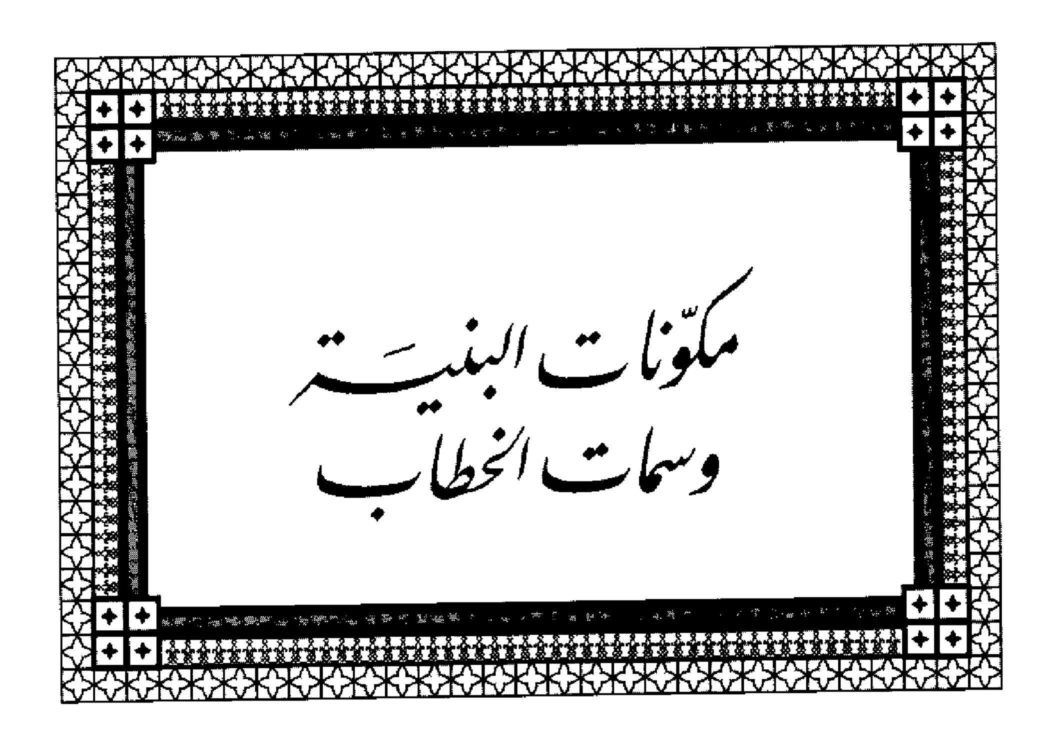
في الحديث: إنا لنكشر في وجوه قوم، وإن قلوبنا لتلعنهم أو لتقليهم أو كما قال ﷺ[106]. وهنا انتهى المقصود بمعونة الله والحمد لله رب العالمين، بقلم مؤلفه[107] الفقير إلى ربه الغني، المكي بن محمد بن علي كان الله له خير ولي، ثم رقم الشرح في يوم الثلاثاء 3 من ذي الحجة عام 1352 بخط كاتبه أفقر الخلق إلى مولاه، عبد ربه محمد بن المكي بن ناصر العوفير غفر الله له ولوالديه ولأشياخه، ولجميع المسلمين الذنوب، وستر عنهم العيوب بجاه خير البرية، سيدنا ومولانا محمد عليه أفضل الصلاة وأزكى التحية، والحمد لله رب العالمين، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

---

(105) البيت من الشواهد النحوية استشهد به ابن عقيل في باب ما يتصرف من كان وأخواتها يعمل عمل الماضي، ولم أقف له على نسبة إلى قائل معين.

(106) نص الحديث موقوفاً على أبي الدرداء قال «إنا لنكشر في وجوه أقوام ونضحك إليهم، وإن قلوبنا لتقليهم أو تلعنهم»، ينظر صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير اليمامة، بيروت 1407هـ/ 1987م، ط3، تحقيق مصطفى الديب البغا، ج5/ 2271، باب المداراة مع الناس، ويذكر عن أبي الدرداء إنا لنكشر في وجوه أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم ذكره البخاري في ترجمة الباب، وهو ما يسمى بالحديث المعلق وابن كثير في تفسيره ج1 ص358، وعزاه للبخاري في الصحيح معلقاً، دار الفكر بيروت 1401هـ. وتفسير القرطبي، دار الشعب، القاهرة 1972م ط الثانية، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج19/ 45.

(107) كان حقه أن يقول مختصره لأن أصل التأليف لأبي جمعة الماغوسي كما تقدم.



مكوّنات البنية وسمات الخطاب

عبد العظيم رهيف
كليّة المعلّمين العليا - جنزور

إضاءة منهجية

ألّف الدكتور علي جواد الطاهر أكثر من أربعين كتاباً على امتداد رحلة حياته 1919م ـ 1996م). ولم تقتصر هذه الكتب على ضرب معرفي محدد، أو نشاط فكري بعينه. غير أن النشاط النقدي ظل المحور الأساس والأهم في هذا النتاج.

ونشاطه النقدي متنوع، أيضاً. فمثلما له إسهاماته في النقد المسرحي، ونقد الشعر، فإن له إسهاماته الكثيرة في نقد المؤلفات المتنوعة.

وبالإضافة إلى كثرة هذا النتاج النقدي المنصب على المؤلفات عامة والأدبية منها خاصة، فإن الطاهر واصل نقده هذا على امتداد مساحة زمنية

شاسعة قاربت نصف قرن، أي منذ الخمسينات وحتى وفاته.

هذا التواصل والامتداد جعل الطاهر شاهد عيان على مسيرة حركة نقد التأليف العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وبالتالي فإنّ هذا النتاج عيّنة صالحة للدراسة والبحث، لكثرة هذا النتاج النقدي الذي يمثل مادة البحث؛ بما يتيح أمامنا فرصة استكشاف هذا النتاج ودراسة وتحليل طبيعة مكونات هذه البنية المعرفية (نقد التأليف) التي أسسها الطاهر لنفسه على امتداد هذه السنوات الطويلة.

كذلك تهدف الدراسة، أيضاً، إلى تحليل مكونات خطاب الطاهر النقدي وتشخيص سمات ذلك الخطاب (ونعني بالخطاب مجموعة السمات الواردة في المدوّنات الخاصة بنقد التأليف الأدبي التي أنتجها الطاهر). وهذا التحليل يهدف بالمحصلة إلى تبيّن إذا ما كانت هذه البنية المعرفية وهذا الخطاب بمواصفاتيهما اللتين قدمهما الطاهر تصلحان أنموذجاً لما ينبغي أن يكون عليه نقد التأليف الأدبي؛ من خلال تحليلنا لمرتكزات هذا النقد وإبراز الإيجابي الصالح للبقاء والاستمرار والتطوير، وتشخيص ما هو سلبي بحيث يمكن تجاوزه. ومن خلال هذا الإبقاء والتطوير والتجاوز؛ يمكن تشخيص علامات وملامح نقد التأليف الأدبي الفعّال والمنتج؛ الذي ينبغي أن يكون عليه نقد التأليف الأدبي العربي مستقبلاً.

وإذا كان الهدف الأساسي لهذه الدراسة هو تحليل البنية المعرفية والخطاب اللذين قدّمهما الطاهر، فإنّ استجلاء حجم الدور الذي لعبه الطاهر والجهد الذي بذله في نقد التأليف يبقى أحد أهم الأهداف التي تتوخاها هذه الدراسة.

أ ـ أنماط النهج:

لم يلتزم الطاهر في نقده بزمن صدور الكتاب، إذ وجدنا نقداً لكتاب صدر في الستينات إلى جنب نقد لكتاب صدر في الثمانينات. ومثلما لم يلتزم بزمن صدور الكتاب فإنّه لم يلتزم، أيضاً، بخطّ معيّن في نقده. فأحياناً يَردُ نقده في

صفحةٍ واحدة لا يتعدّاها فتجيء عبارة عن مقالة طريّة فيها إجمال وتوضيح لدور الكتاب المنقود ومدى أصالته. وهذا الضرب من النقد ورد في سلسلة تعليقاته التي وردت في (تحقيقات عرضية)[1] مضافاً إليها مقالاته التي نشرها في جريدة الجمهورية العراقية بعنوان (في المكتبة)[2]. ويؤكد الطاهر بأنّ الدافع الذي دفعه إلى كتابة التعليقات هو الإعلان عن أصالة الكتاب المقروء[3]. وكأنّه في نهجه هذا كان يحتذي نهج الدكتور طه حسين في نقد المؤلفات. على الرغم من التفاوت في بعض عناصر مقالتيهما، ولا سيّما من حيث طول المقالة[4].

وفي أحيان أخرى يرد نقده على هيئة ملاحظات يوردها على الكتاب المقروء وغايتها الأولى ـ كما يشير الطاهر ـ «بيان الخطأ وإن لم يخل القسم من التنويه بالصواب»[5]. وهذا الضرب من النقد ورد في سلسلة تحقيقاته التي ضمّها الكتاب نفسه.

أما نهجه الآخر في نقده الذي ضمه كتابه «فوات المؤلفين» فقد توخى فيه غاية علميّة دقيقة، حتى أنّه وضع ملاحظاته على هيئة فقرات أعطاها أرقاماً: 1، 2، 3. . .[6]. وهذا النهج يذكّرنا بنهج أستاذه الدكتور مصطفى جواد، الذي كان يورد نقده على هيئة فقرات متسلسلة مرقّمة[7]. وقد جاءت ملاحظات الطاهر تلك على ثلاثة أنماط، كما يشخّصها الطاهر نفسه:

النمط «الأول حين تناول كتاباً كبيراً بملازمة وتتبّع وإذا كان في صفحات هذه الملاحظات على الكتاب الواحد ما يقل عن العشر، ففيها ما يزيد (. . .). الثاني ـ معتدل الطول، بين بين بسبب من كون الكتاب المُعالَج نفسه بين بين

---

(1) ينظر: تحقيقات وتعليقات: 10.

(2) ينظر: كتب وفوائد: 6.

(3) ينظر: تحقيقات وتعليقات: 11.

(4) ينظر: نقد التأليف الأدبي عند العرب بين الحربين العالميتين: 58 ـ 62.

(5) تحقيقات وتعليقات: 11.

(6) ينظر: فوات المؤلفين: 6.

(7) ينظر: نقد التأليف الأدبي عند العرب بين الحربين العالميتين: 53 ـ 57.

وتتراوح صفحات الملاحظات ـ حينئذ في مجال الصفحات الخمس (. . .).
الثالث ـ يقصر حين يَلِمّ المؤلّفُ بالكتاب إلماماً سريعاً، أو حين يكون الكتاب قليل الأهمية، ولكن هفوة ـ أو هفوات بارزة فيه تهز القارئ. وهذا النمط أقدم الأنماط الثلاثة لديه، بدأه في مجلة المكتبة البغدادية»[8].

فالطاهر إذن يحدد نهجه بوضوح تام، وفي مختلف كتبه، على الرغم من أن تلك الكتب مقالاتٌ جُمعت عبر أزمنة متفاوتة. غير أن تلك المقالات التي كُتبت عبر أزمنة متفاوتة كانت تسير على وفق منهج محدد منذ كتابتها في الصحف؛ فهي مشروع كتاب مستقبلي. وهو يؤكد هذا من خلال إشارته إلى أن جمع تلك المقالات في كتب مناسبة؛ لم يكن الرأي فيها ابن يومه. وإنّ مقالاته التي كان ينشرها في مجلة (العرب) شكلت مادة كتابه (كتب وفوائد). وفي هذا الكتاب ما هو جديد ومفيد في الرأي والنهج[9]. ونهجه في هذا الكتاب يشبه نهجه في كتاب (فوات المؤلفين). ويؤكد الطاهر أنّه يرى في نقده «واجباً وأُنساً» وأنّ «الدافع الأول خاضع إلى نظرة في التصويب يقوم بها هو، أو غيره، فلا بد للقارئ من علم سابق ومن ملاحظة على هذه النقطة أو تلك. ولكن هذه النظرة ليست من غير قصد تؤول إليه، ومن تطور تجري نحوه، وهذا ما حدث حين أصبحت مهمة لصاحبها، وصار غرضها تعليمياً يخدم به المؤلف القارئ والحقيقة، وتتعدى الفائدة التعليمية الكتاب المقروء إلى التصويب نفسه، النافع خارج دائرة الكتاب وخارج عصره»[10]. وهو يرى كل ما يقوم به واجباً ملزماً ويعرب عن رغبته في أن يلتزم به الآخرون. وهذا الواجب يقتضي فيما يقتضي السعي المنهجي، فضلاً عن بذل الجهد في التقصي والابتعاد عن الأحكام العجلى وأن يكون الرجوع إلى المصادر هو المحك في إصدار حكم التخطئة أو عدمها[11].

---

(8) فوات المؤلفين: 6 ـ 7.
(9) ينظر: كتب وفوائد: 7.
(10) نفسه: 6.
(11) ينظر: نفسه: 6.

ويعلن، أيضاً، أنه هاو في نقده الكتب. بيد أنها هواية مسؤولة واجبة، ولا سيما في زماننا حيث «كثرة التأليف، حتى اختلط الحابل بالنابل وربما غلب الرديء على الجيد لِما يحمله الرديء من أسباب الدعاوة والتهريج، ومن هنا وجب الرصد ووجبت على المسؤولين النصيحة»[12]. وهذا الإحساس بالمسؤولية ينسحب على نتاجه النقدي في كتبه الأخرى، ولا يقتصر على تعليقاته فقط. فهو يقول في مقدمة كتابه (فوات المؤلفين) مبيّناً مهمته وغايته ومسؤوليته ووعيه بكل ذلك: «إذا كان الكتاب جزءاً لا يتجزأ من حياتك فأحببته ولازمته وحرصت على أن يكون سليماً. وأن ينجو مؤلفه من العثرات.. رأيت أن تسجّل وأنت تقرأ ـ على هذا الكتاب أو ذلك سهواً أو خطأ أو بمعنى أوسع أفقاً وأحسن دلالة فوتاً. ويصعب ويستحيل ـ أن يوجد مؤلّف بدون فوات في المنهج إن لم يكن في العلم. وهنا وجب عليك. خدمة للمؤلِّف والمؤلَّف والقارئ.. والعلم والحقيقة أن تنبه إلى ما تعثر عليه ـ به ـ وتصحيح ـ ما أمكنك التصحيح»[13].

وهو إذ يحسب ذلك واجباً فإنه يشخّص أموراً واجبة أخرى ينبغي أن يتحلّى بها الناقد منها: «الهدوء والعدل... والإيجاز والتثبّت، ومن ثم عرض ما تراه سهواً أو خطأ أو فواتاً إزاء القارئ كما هو في أصل الكتاب الذي بين يديك لتأكيد سلامة مسيرتك وسلامة طويتك وليسهم في العملية ويشارك في التعاون. حتى إذا عرضت الذي عرضت ثنيت بالتصحيح وإذا أسندت التصحيح ـ لدى الضرورة ـ إلى مصدر كان أجدى. وإيّاك إيّاك من خشونة اللهجة وصُحبة الغرور ـ ما لم يبلغِ المؤلِّف من الجهل بالتأليف طريقة ومادة مبلغ الجهل في كل شيء فإذا هو غريب عن الميدان وهو موضع عتاب وحساب إذ زجّ نفسه فيما ليس له وارتكب إثماً في جنب الحقيقة، وحينئذ تشتد، والخير ألا تشتد»[14].

ولا شك في أن هذه الإشارة تصب في مجرى أخلاقيات النقد عامة،

---

(12) تحقيقات وتعليقات: 11.

(13) فوات المؤلفين: 5.

(14) نفسه: 5.

والقائمة في ركن أساسها منها على عدم اتخاذ الشدّة وخشونة اللهجة سبيلاً في النقد. غير أن هذه المسألة تكتسب أهمية مضاعفة في نقد التأليف. لأنّ نقد التأليف قائم في ركن مهم من أركانه على التصويب، أي تصويب ما هو خطأ في الكتاب المقروء سواء في مستوى مضمون الكتاب، أم في مستوى المنهج المتّبع فيه، أم في مستوى اللغة وصياغة الجملة. والتصويب بوجه عام يشكّل عنصر استفزاز للمؤلِّف. وذلك لسببين؛ السبب الأول: أن التصويب بطبيعته يحمل بذور استفزاز الآخر. لأن معناه أن الآخر على خطأ وأنت تصوّب له. والسبب الثاني يعود إلى طبيعة البنية الاجتماعية للمؤلِّف العربي بوجه عام، إذ ما زال لا يرغب في أنْ يُصوّب له. والسبب في عدم الرغبة تلك، يعود إلى أن الفصل بين المُنتِج والنتاج غير معترف به، اجتماعياً على الأقل. فالمؤلّف لا يرى كتابه بُنْيَةً منفصلة عنه، وأنّ هذه البنية أُنتجت في ظروف وعوامل إنتاج معيّنة. إذ ما زال السائد هو وقوع المؤلِّف تحت هيمنة الإحساس بأنّ كتابه جزء منه، وأن نقد الكتاب ـ ولا سيما التصويب أثناء النقد ـ يعني بشكل أو بآخر نقده هو بوصفه إنساناً في مجتمع.

وعليه فلو اجتمعت خشونة اللهجة والشدة في النقد إلى جانب عنصر التصويب سينقلب النقد إلى بؤرة توتر. وقد ينزلق النقد إلى سلسلة مواجهات بين الناقد والمؤلِّف. وفي هذا ضرر كبير على حركة نقد التأليف وعلى التأليف نفسه.

والطاهر يؤكد أن القرّاء الجادين كُثر، ولكنه يعي أن اختلافه يكمن في «حرصه الشديد على بيان الخطأ وإعلانه وتصحيحه حُبّاً في أن يقلّ الخطأ مع مرور الزمن، فيزداد الكاتب حذراً ويزداد القارئ تحذيراً»[15]. وهو يتوخى الدقة، ويحرص على الكمال ـ كما يقول ـ. فهو حين يجد خطأ، وهو يقرأ في كتاب من الكتب ويعرف أنه خطأ، يرجع إلى المراجع دفعاً لما يمكن أن يكون وهماً. «وهو لا يقبل ـ في ذلك ـ بأي مرجع وإنما يتقصّى، وقد يرجع إلى أكثر

(15) نفسه: 6.

من كتاب، إلاّ أنه لا يلتزم تثبيت هذه المصادر لئلا يثقل على القارئ»[16]. وربما يعود سر الرغبة في عدم الإثقال على القارئ إلى نوع القُرّاء، ونوع وسيلة النشر. فهو ينشر مقالاته في الصحف. وقرّاء الصحف يختلفون في مستوياتهم الثقافية والمعرفية، ومنهم من ليس مختصاً... زد على ذلك أن بنية الصحف نفسها ذات طبيعة خاصة تميل إلى المقال المكتفي بنفسه المستغني ـ قدر الإمكان ـ عن الهوامش والإحالات.

فالطاهر يعي تماماً مقوّمات الانتشار، فضلاً عن تحقيق نقد يخدم المختص في الدرس الأدبي، وفي الوقت نفسه لا يسأم منه طالب المعرفة العامة.

ودقة الطاهر متناهية. فهي ممتدة من التنبيه على الخطأ المطبعي البسيط حتى الخطأ في الفكرة، مروراً بخطأ في التاريخ أو سهو في معلومة. فهو يقرأ بتفحّص وعناية.

فحين يقرأ قول محمد الصادق عفيفي في كتابه (النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي) المتضمن أن أنور شاؤول شاعر مهجري ـ يقول الطاهر في نقده الكتاب: «لا يوجد شاعر مهجري باسم أنور شاؤول. وإنما هو أديب شاعر كان في العراق»[17]. ودقة الطاهر توصله إلى الكشف عن أن المؤلف المذكور كرر هذا الخطأ في الصفحة الثانية والخمسين من كتابه[18].

ويرغب الدكتور حسين نصار في أن يلفت النظر إلى أن أقدم اهتمام لطه حسين في مجال القصّة يعود إلى عام 1933. فيقول الطاهر في نقده لهذا الكتاب: «ونذكر لأوائل اهتمام طه حسين بالقصة: الهلال، الأجزاء 2، 3، 4، 5 من السنة الثالثة والثلاثين 1924. وهو تاريخ أقدم من التاريخ الذي يقدمه الدكتور نصار»[19]. وحين الرجوع إلى أعداد مجلة الهلال المذكورة نجد الأمر كما ذكره الطاهر[20].

(16) تحقيقات وتعليقات: 5.

(17) فوات المؤلفين: 188.

(18) ينظر: نفسه: 188.

(19) نفسه: 212.

(20) ينظر: مجلة الهلال: م33 (1924م) ج2، ج3، ج4، ج5.

ونقرأ للطاهر ملاحظة نقدية على الكتاب نفسه الذي ورد فيه: أن (أحلام شهرزاد) صدرت في العدد الأول من اقرأ ـ دار المعارف بمصر عام 1958.

فنجد ملاحظة الطاهر تقول: صحيح أن (أحلام شهرزاد) صدرت في العدد الأول من اقرأ، ولكن تاريخ صدورها هو 1943 وليس عام 1958 كما ذكر المؤلف[21]. وحين يقرأ كتاب لطفي حيدر (محاولات في فهم الأدب) الطبعة الثانية، يتساءل باستغرب: متى كانت الطبعة الأولى؟. ـ وكأنه يشكك في صدورها. . . أو أنها لم تكن واسعة الانتشار، بسبب من ضيق التوزيع وقلّة العدد ـ كما يحصل في بعض طبعات الكتب. فالطاهر يستغرب من وجود طبعة أولى لكتاب ولم يطلع عليها هو.

وقد تصل دقة الطاهر حدّاً يثير الدهشة ويدعو للعجب حين يصحح لنازك الملائكة تاريخ نشر أول قصيدة حرّة لها. فحين تقول نازك في كتابها (الصومعة والشرفة الحمراء) إنّ «أول قصيدة حرّة نُشرت لي في بيروت سنة 1948» يعلّق الطاهر ناقداً: إن نازك «تؤكد دائماً أنها نظمتها سنة 1947 ـ يُنظر ديوانها الثاني (شظايا ورماد) والكوليرا فيه مذيلة بـ1947 وهي أول قصائدها من الشعر الحر. بل أنها تذكر في ذيل أولى صفحات الفصل الأول من كتابها (قضايا الشعر المعاصر): نظمتها يوم 27/10/1947 وأرسلتها إلى بيروت فنشرتها مجلة (العروبة) في عددها الصادر في أول كانون الأول 1947 وعلقت عليها في العدد نفسه)[22].

فالطاهر إذن قارئ إيجابي، لا يتلقى المقروء باطمئنان، بل يقرأ بشكٍّ علمي منتج وتتبع دقيق. ولا شك في أن هذه القراءة هي القراءة المنتجة، فهي مساهمة في التأليف أيضاً. وإن إحساس المؤلف بأن من القرّاء الذين يقرؤون له من هم على شاكلة الطاهر، سيدفع المؤلف صوب الدقة والمنهجية. فثمة من يُدقق في أفكاره ومنهجه ويتتبع جمله ومفرداته وحروفه، ليس بدافع البحث السلبي لإثبات خطأ الآخر بل بحثاً عن الدقة والصواب.

---

(21) ينظر: فوات المؤلفين: 213.

(22) نفسه: 231.

ب ـ ملامح الموقف:

ممّا لا شك فيه أنّ لموقف الناقد من الكتاب المقروء أهمية كبيرة. وإذا كان بعض الدارسين يرى أن ليس من مهام الناقد إصدار الأحكام النقدية على النصوص الإبداعية، وإنّ مهمته تقتصر على التفسير والتحليل[23]؛ فإنّ نقاداً آخرين يرون أن إصدار الحكم (الموقف) على النصوص الأدبية هي مهمة من مهام الناقد، إن لم يكن من أولى مهامه. بل إنّ إصدار الأحكام النقدية على النصوص الأدبية صار معلماً من معالم النقد الحديث[24].

والطاهر إجمالاً يؤمن بأن إصدار الحكم النقدي على النصوص الأدبية مهمة أساسية من مهام الناقد وأنه ـ أي الناقد ـ لا يكتفي بالتحليل والتفسير.

وإذا كان أمر إصدار حكم نقدي يبيّن قيمة ديوان شعري أو رواية، أمر غير متفق على أهميته وضرورته؛ فإن مثل هذا الحكم يكتسب أهمية كبيرة ويمثل ضرورة حتميّة في نقد التأليف الأدبي. إذ لا بد من الاعتماد على خبرة الناقد وذوقه وقدرته على التمييز بين الكتب، فحكم الناقد يجنّب القرّاء تشويه أذواقهم والتفريط بأموالهم وجهدهم ووقتهم، من خلال قراءة الكتب الأدبية والنقدية المتهافتة. فضلاً عن أن القارئ لا يمكن أن يحيط بكل ما يصدر، فالمطابع تلفظ الآن عشرات الكتب يومياً. وعليه فلا بد من أن يُترك الأمر للناقد المختص ليفرز للقراء الجيد من الرديء. فالناقد الحاذق هو العالم المجرب الذواقة، ولرأيه الأثر الأكبر في إرشاد الأجيال إلى الكتب المهمة الجديرة بالقراءة والمتابعة. ومن هنا برزت الضرورة الملحة في إبداء حكم الناقد أو موقفه من الكتاب المقروء. وهذا ليس معناه وصاية الناقد على القارئ، فهامش الاختلاف بين القارئ والناقد يبقى قائماً.

ولم يكن موقف الطاهر من الكتب واحداً من حيث الدرجة؛ فمن الكتب ما حياها وأفاض في تحيتها والإشادة بها وبمؤلفيها، وبعضها الآخر استحسنها

---

(23) ينظر: نظرية الأدب: 179.

(24) ينظر: النقد الأدبي: 23.

دون الإفاضة في الاستحسان، ومنها ما بيّن عدم استحسانه لها. وقد أهمل مواقفه من بعض الكتب فلم يبين استحساناً ولم يبد استهجاناً ولنا أن نعد موقفه الأخير هذا موقفاً نقدياً. . . فحين لا يقول عن كتاب إنه جيد أو إنه رديء، لنا أن نفهم أن هذا الكتاب متوسط المستوى إذ احتوى الحد الأدنى من شروط التأليف. لأننا نجده يصرح بجودة الكتب التي يراها جيدة، مثلما يصرح برداءة كتب أخرى رآها رديئة، معتمداً أسلوبه المهذب المعهود وبما ألزم نفسه به من عدم الخشونة في النقد.

فنقد الطاهر نجح إلى حد كبير في التعامل مع حساسية المؤلِّف العربي فيما يتعلق بعدم الخشونة في النقد. وهذا يمثل إحدى أهم سمات خطاب الطاهر في نقد التأليف؛ إذ جاء هادئاً بعيداً عن التوتر. فلم نجد شرخاً بين التنظير الذي طرحه الطاهر، والمتمثل في نصيحته لمن يتصدى لنقد التأليف بضرورة التخلي عن لهجة الشدة والخشونة في نقده؛ وبين تطبيق الطاهر لهذه النصيحة وهو ينقد المؤلفات الأدبية.

فمن الكتب التي أفاض في استحسانها كتاب (الأدب العربي في الأحواز) لمؤلفه عبد الرحمن كريم اللامي إذ حياه قائلاً: «وأقرأ، وأستفيد، وأعجب، وأشكر، وأذكر»[25]. أما دراسة الدكتور محمود الربداوي (الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام) في نظر الطاهر فهي «دراسة جادة متعمقة نافعة فيها جمع ومناقشة وفكر وتمكن ـ جديرة بإعادة الطبع»[26]. وكتاب الدكتور محمد يوسف نجم (المسرحية العربية في الأدب العربي الحديث 1847 ـ 1914) «فهو من الكتب القيمة التي تغنيك في بابها عن كثير غيرها. . للجهد الخارق الذي بذله المؤلف ولسيطرته لدى المناقشة والعرض والمقارنة ولعلمه بلغة أخرى ـ أو أكثر ـ لا بد منها لمثل هذا البحث»[27].

والملاحظ أن الطاهر يعلل أسباب حكمه، فكتاب (الأدب العربي في

(25) فوات المؤلفين: 244.

(26) كتب وفوائد: 166.

(27) تحقيقات وتعليقات: 432.

الأحواز) أعجب الطاهر؛ لأنه حقق المتعة والفائدة، فأثار الإعجاب. ودراسة الربداوي أثارت إعجابه؛ لأنها جادة وغير سطحية وفيها نفع وفائدة واستقصاء وتجلّت فيها روح القدرة على المناقشة والوصول إلى ثمار الفكر. وأعجبه في كتاب (المسرحية العربية) الجهد العلمي الكبير المبذول فيها، وقدرة المؤلف على عرض المادة العلمية والمقارنة فيما بينها وإدارة النقاش على وفق منهج محدد، فضلاً عن تمكنه من وسائله الأخرى ومنها علم المؤلف بلغة أخرى. والطاهر لا يضع كل المقومات شرطاً لكل كتاب. فلكل كتاب خصوصيته ولكل موضوع طريقته المناسبة، وسره أو أسراره التي ميّزته عن غيره واستجلبت الإعجاب به. ومن إمارات الإعجاب تلك التحية التي يؤديها الطاهر للكتب التي تثير إعجابه. فكتاب الدكتور محمد مصايف (النقد الأدبي في المغرب العربي) كتاب رصين ولا يمكن الاستغناء عنه في بابه، فمؤلفه تآزرت لديه سعة الأفق والمرونة والهدوء[28]. فضلاً عن أن هذا الكتاب صار جسراً و«صلة بين المغرب والمشرق. ولا بد من أمثاله لحماية هذه الصلة وتوطيدها ومن ثم قيام الوحدة العامة التي لا تجور على المزايا الخاصة. استعداداً جاداً لكتابه النقد الأدبي العربي الحديث»[29].

وهنا تتجلى الرؤية الشمولية لدى الطاهر. إذ ينظر إلى المزايا الخاصة في أدب ونقد قطر معين وضرورة العناية به، دون إغفال سياقه الفكري العربي العام؛ فالنتاج القطري يدور في فلك النتاج القومي العام. وهذا أمر يمكن متابعته في أكثر من موضع في نقد الطاهر. فهو يقول: «وأن هناك من درس ـ ويدرس الشعر أو القصة في هذا القطر أو ذلك لأسباب يقتضيها التخصص حيناً. ومنهج البحث حيناً آخر.. فقد آن الأوان لأن يُؤلِّف الكُتّاب وتُؤلَّف الكتب التي تجمع بين هذه الدراسات وتصل بين هذه الأقطار وليس الجمع هنا مفتعلاً وإنما هو طبيعي ـ بانتظار جمع أوسع..»[30].

---

(28) ينظر: نفسه: 528.

(29) نفسه: 528.

(30) نفسه: 525.

والطاهر يفتش ويدقق في الكتاب المقروء، وحين يعثر على حسنة يبيّنها ويشيد بها دفعاً بصالح التأليف إلى الأمام. وبذلك لا يقصر همه على استخراج معايب الكتاب المنقود، بل وأيضاً التفتيش في الجوانب الإيجابية في الكتاب لإبرازها. فكتاب (ملامح الأدب العربي الحديث) تتبع طويل مخلص منسجم مع محاولة لأداء جميل[31]. فالطاهر مثلما يشيد بمن حقق ما يريد من هدف أو أهداف؛ فإنه يشيد أيضاً بالمحاولة الرامية إلى تحقيق أهدافها وهذا يمثل تشجيعاً لحركة التأليف.

وقد يحيي كتاباً من الكتب لأن مؤلفه وفق في المنهج وإن هو أخفق في جوانب أخرى، فالموضوعات التي طرحها كتاب (دراسات حول طه حسين) لمؤلفه (الدكتور حسين نصار) موضوعات مهمة «وقد وجد المؤلف طريقاً جديدة إلى بحثها بتقصيها في آثار طه حسين ومتابعتها وجمعها إلى بعضها ومناقشة تواليها على مر الزمن.... وإذا كان (إبداع) المؤلف فيها قليلاً فإن الطريقة نفسها لا تخلو من (إبداع) وقل طرافة وجدة»[32].

ومن إمارات موضوعية الطاهر أنه يأخذ زمن صدور الكتاب بنظر الاعتبار وهو يبين موقفه من ذلك الكتاب. فيقول مثلاً في تقويم كتاب (محاولات في فهم الأدب) لمؤلفه لطفي حيدر المنشور عام 1954 ط2: «الكتاب أنيق القلم في تناول محاولاته. وإذا وجدت الأفكار ـ في هذه الأيام مألوفة فإنها لم تكن كذلك زمن عرضها ـ فضلاً عن الذوق السليم الذي أبداه المؤلّف في اختبار النص والوقفة عنده، ومزجه بين مصادر التراث والمراجع الغربية[33].

وليس ثمة ما يمنع الطاهر من أن يبين موقفه غير المستحسِن لبعض الكتب. فكتاب (نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا) لمحيي الدين صبحي: كتاب «غير محكم البناء، وطموحه أكبر كثيراً من واقعه ويعاب المؤلف لأنه

(31) ينظر: فوات المؤلفين: 160.

(32) نفسه: 211.

(33) نفسه: 319.

عارف بمدلول النظرية، وهو الذي ترجم (نظرية الأدب) لرينيه ويليك وأوستن وارين، وكان في المفروض أن ينتهي الكتاب بخاتمة تقرر الخطوط الأساس لهذه النظرية ـ إن كانت»[34].

وكتاب (طه حسين وقضية الشعر) الذي ألفته نخبة من الأساتذة بإشراف صالح جودت، هذا الكتاب في نظر الطاهر «دون الغاية، ودون طه حسين. ولم يضف شيئاً يذكر ويذهب كثير من مادته خارج العنوان المخصص»[35].

ويلخص الطاهر موقفه تجاه كتاب (مقدمة في دراسة الأدب الحديث) للدكتور حلمي مرزوق، بأنه قلما مس الأدب، وتناول قضايا تاريخية، ومادته مكررة معادة، ليس فيها جدة تدعو إلى القراءة[36].

وحين ينقد الطاهر كتاب (النقد الأدبي المعاصر في الربع الأول من القرن العشرين) لمؤلفه الدكتور موسى الحسيني، يلخص موقفه من الكتاب قائلاً: «كنت أنتظر أن يكون (النقد الأدبي المعاصر) على أحسن مما كان»[37].

ويمس الطاهر مسّاً مهماً في بعض نقده مسألة علاقة الزمن بخلود الكتاب واستمرار تأثيره في ظل تبدّل ذوق القرّاء واختلاف الوسائل النقدية. لذا نجد موقف الطاهر من كتاب (في الميزان الجديد) للدكتور محمد مندور مجسداً لشهادة شاهد عيان يبيّن أثر الكتاب قبل أكثر من أربعين سنة ويقارنه بأثره الآن، فيقول: إن «مقالات الكتاب ولا سيما ما جاء في موضوع الشعر المهموس ـ أحدثت هزة في وقتها وبدت اكتشافاً. ولكنها فقدت على الزمن هذه القوة وأشكّ في أن الكتاب يُطبع مرة أُخرى لقيمته النقدية»[38]. ويشبه هذا الموقف موقفه من كتاب (قضية الشعر الجديد) للدكتور محمد النويهي فيقول: «ما أسرع ما صار هذا الكتاب (الجديد) قديماً.. ويعجب المرء كيف كان للشباب به الاهتمام

(34) كتب وفوائد: 146.

(35) فوات المؤلفين: 396.

(36) ينظر: نفسه: 372.

(37) تحقيقات وتعليقات: 38.

(38) نفسه: 52 ـ 53.

العجيب! ترى أين هم منه الآن؟ ما أسرع ما صار باهتاً»[39]. ونحن لسنا بالضرورة على اتفاق مع الطاهر فيما يخص القيمة المعرفية لبعض الكتب واستمرار أهميتها، فكتاب النويهي مثلاً ما زال مهماً. وما يعنينا هنا هو وصف إحدى زوايا نقد الطاهر والمتمثلة في ربط أهمية الكتاب بزمن صدوره.

وعلى الرغم من أن الطاهر وقف موقف المحيي والمعجَب ـ ولأكثر من مرة وفي أكثر من موضع في نقده ـ بكتاب (تاريخ النقد الأدبي عند العرب) لطه أحمد إبراهيم الذي كان في نظر الطاهر «معتدلاً في كلامه، موضوعياً في بحثه في الصفحات التي قدم بها ابن سلام لمن يعرفه ومن لا يعرفه»[40]. إلا أن الطاهر يلتفت إلى مسألة نفسية مهمة تتعلق بالمتلقي وكيف تؤثر فيه العوامل الخارجية التي لا تنبع من صلب الكتاب المقروء. فنحن القراء في نظر الطاهر قد حمّلنا كلام طه أحمد إبراهيم «أكثر مما يحتمل حتى ظهر لنا ابن سلام ناقداً كبيراً جداً ومشرّعاً في النقد. وكلما تقدم الزمن اتسعت الهالة حوله، وأصبحت قراءتنا ذكرى، وأصبح اسمه شعرياً ومكانه خيالياً ـ كأننا وجدنا فيه ضالتنا فَلِمَ يكون لليونان أرسطو وكتابه في الشعر ولا يكون لنا ابن سلام وكتابه في طبقات الشعراء»[41]. فالطاهر بهذا يقف على مسألة الاستعداد النفسي المسبق لدى القارئ وخياره في وضع المقروء في إطار من الأطر، قد يكون كبيراً أو صغيراً أو مناسباً وموضوعياً. وهذا مبدأ يؤكده روبيرا اسكاربيت بقوله: «إن أنواع الاستعمال التي يمارسها الجمهور على الأعمال الأدبية هي التي توحي بوجهها، وتهذبه أو تشوهه، أن تعرف ما هو كتاب ما، هو أن تعرف أو لا كيف قُرئ»[42].

ويقف الطاهر من كتاب «إبراهيم ناجي» لمؤلفه الدكتور علي محمد الفقي موقفاً لا يخلو من غرابة، فهو يقول: بدأت قراءة هذا الكتاب «ولي فكرة حسنة عن إبراهيم ناجي تكونت خلال قراءات عنه وأحكام عليه.. وانتهيت من

(39) كتب وفوائد: 110.

(40) محمد بن سلام وكتابه طبقات الشعراء: 6.

(41) نفسه: 6.

(42) سوسيولوجيا الأدب: 155.

الكتاب وقد تضاءلت الفكرة فإذا هو دون المعروف عنه والمطلوب منه ـ مع أن المؤلف كان (متحمساً) للشاعر لا ينحي يعلن إعجابه به. وأقف عند الأبيات التي يعلن إعجابه بها فإذا هي ليست كما يريد، ولا تدل على الشاعرية الّتي يعلنها له»[43].

والغرابة في هذا الحكم تأتي من جهة أن المؤلف الفقي هو الذي لم يوفق إلى هدفه في اختيار الأبيات الدالة على الشاعرية وليس من ذنب للشاعر إبراهيم ناجي لتتضاءل فكرة الطاهر الحسنة التي كونها عنه قبل قراءة هذا الكتاب.

وثمة جمل طريفة يشير بها الطاهر إلى موقفه من بعض الكتب ليبين من خلالها أصالة الكتاب من عدم أصالته. مثل حكمه على كتاب (مقدمة لدراسة الصورة الفنية) للدكتور نعيم اليافي، فيقول: «دراسة للصورة في المفهوم الإنجليزي بالاعتماد على المصادر الإنجليزية التي درست الصورة أو تعرضت لها ـ فهو تلخيص واع»[44]. إذن الكتاب كان تلخيصاً وإن كان واعياً، فإنه لا يخرج عن دائرة التلخيص لا التأليف الخلاق الذي يأتي بجديد. وقد يشير الطاهر إلى دور العنوان في انتشار كتاب من الكتب، وهو ينقد هذه الظاهرة حين يبين موقفه من كتاب (الصورة الأدبية) للدكتور مصطفى ناصف، قائلاً: «ليس الكتاب من العمق ووضوح القصد بذاك ولكن العنوان (معاصر) جذاب ولا أستبعد إعادة طبعه رابعة وخامسة»[45]. ففي كلامه إشارة واضحة إلى تجارية العنوان وبريقه الذي قد يُضلل القارئ. على الرغم من أننا لا نوافق الطاهر على هذا الحكم. فكتاب الصورة الفنية معاصر وجذاب في مضمونه، أيضاً.

ج ـ مسارات النقد:

اتخذ نقد الطاهر التطبيقي ثلاثة مسارات رئيسة: المسار الأول انصب على

---

(43) فوات المؤلفين: 228 ـ 229.

(44) نفسه: 315.

(45) نفسه: 308.

نقد المضمون أو محتوى الكتاب. سواء من خلال نقد المضمون الكلي للكتاب، أو من خلال نقد الأفكار الجزئية التي وردت في ذلك الكتاب.

والمسار الثاني تجلى في النقد الذي صبه الطاهر على المنهج التأليفي الذي اتخذه المؤلف لنفسه من حيث اختيار العنوان وتقسيم الكتاب والتعامل مع المصادر. . . الخ.

والمسار الثالث تجلى في التصويبات التي أبداها على تلك الكتب. سواء أكانت تصويبات لغوية أم تصويبات معلوماتية. .

١ ـ نقد المضمون:

يتناول الطاهر مضمون الكتاب المقروء بالنقد ومن زوايا مختلفة. فتارة نجد نقداً على مضمون مسائل جزئية أثارت الطاهر فعلّق عليها. وتارة نجد الطاهر يتناول الفكرة المباشرة الكلية التي يطرحها الكتاب المقروء. ويستطيع الدارس من خلال تتبع نقد المضمون، أن يتفحص موقف الطاهر النقدي تجاه قضايا نقدية تخص الدرس النقدي عامة. مثلما يستطيع، أيضاً، أن يستشف موقف الطاهر النقدي التقويمي تجاه أكثر من شاعر من الشعراء العرب. لذلك أوردنا ما يمكن التقاطه من مواقف الطاهر النقدية التي تكشف جانباً من فكره النقدي، وإن كان هذا الأمر يمكن أن يُستشف من خلال نتاجات نقدية أُخرى خصّ بها الطاهر النص الإبداعي سواء أكان شعراً أم مسرحاً أم رواية. . ولكن لا بأس أن تلتقط بعض تلك الملامح النقدية ما دامت مبثوثة هنا في نقده للمؤلفات الأدبية.

فالطاهر يفهم الأسلوب على أنه التعاون القائم بين عناصر الشكل والمضمون فهو الوحدة المتكاملة المتفردة التي تُدعى العمل الأدبي. وعليه يرى الطاهر أن الدكتور رشاد رشدي في كتابه لم ينتبه إلى الفرق بين الأسلوب والشكل، وكأن الأسلوب بديل الشكل، أو مرادف له. في حين أن الشكل جزء من مكونات الأسلوب[46].

(46) تحقيقات وتعليقات: 44 ـ 45.

ووقف الطاهر أمام المبالغة في دراسة النص الإبداعي معزولاً عما حوله، ورأى أن موقف الناقد أمام النص وتحليله دون الإلمام بما حول النص فيه مزالق كثيرة[47].

وفي الوقت الذي يرى البعض أن النقد التحليلي يمنح الناقد مساحة أوسع للحركة وإظهار شخصيته النقدية على العكس من النقد الأكاديمي الذي يقيّد الناقد بالمصادر، مما يؤدي إلى إخفاق النقد وضمور شخصية الناقد؛ فإن الطاهر يدعو إلى الموازنة الدقيقة، من خلال استئناس الناقد التحليلي بقدر معقول من المرجعية الكفيلة بوقايته من الانزلاق والشطط في أحكامه النقدية[48].

وأحياناً نجد الطاهر يُلِمّ بنقد فكرة أو مضمون كتاب ما، إلمامة بسيطة في نقده. فهو ـ مثلاً ـ ينقل نصاً للعقاد ـ في معرض نقده لكتابه (اللغة الشاعرة) ـ مفاده أن الذين يدعون إلى إلغاء الأوزان والقوافي في الشعر العربي ما هم إلا عاجزون عن النظم أو مصرون على الهدم. ولهذا وجدنا الطاهر يذكّر العقاد بموقفه النقدي المعهود في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين؛ والخاصة بمؤازرته لعبد الرحمن شكري، وثنائه عليه وتحمسه لشعره المرسل (الموزون غير المقفى) وكان يدعو إلى ذلك الشعر الجديد ويسميه (الشعر العصري)[49].

وأحياناً نجد الطاهر يبسط القول في نقد المضمون فيورد الحجج الكثيرة ويطيل النقاش. كما جاء في نقده لمضمون رأي النويهي في كتابه (قضية الشعر الجديد) الذي عزا تقصير شعرائنا في الشعر القصصي والدرامي إلى هيمنة الشكل الشعري القديم. فأورد الطاهر حججه الداعية إلى رفض هذا الرأي. ومن هذه الحجج: أن ازدهار الشعر القص صي والدرامي عند العرب كان منذ قرون، وجاء ذلك الشعر على الشكل الشعري الكلاسيكي القديم. ثم إن الشكل القديم لم يمنع أحمد شوقي من تأليف (مجنون ليلى) و(كليوباترا). بالإضافة إلى ذلك فإن

---

(47) نفسه: 492.

(48) ينظر: تحقيقات وتعليقات: 494.

(49) ينظر: كتب وفوائد: 57.

وقتاً طويلاً قد مضى على وجود الشكل الجديد ومع ذلك لم تنتج قصص أو درامة في هذا الشكل الجديد. . الخ من حجج وأدلة، وبسط في القول يفضي إلى ضرورة البحث عن أسباب وعوامل أخرى تقف وراء غياب القصص والدراما الشعرية عن الشعر العربي[50].

ويمكننا تلمس موقف الطاهر النقدي من الشعر وبعض الشعراء من خلال لمحات جاءت في أثناء نقده لمضامين بعض الكتب التي ينقدها. فعنده الدكتور أبو شادي مبالغ متحمس للشعر المرسل. والشعر المرسل في نظر الطاهر لم يبلغ «يوماً من الإبداع بحيث يصير فخراً للشعر العربي»[51]. وإنّ نسبة العبقرية إلى الزهاوي مثلاً فيها شيء كثير من الكرم[52]، الذي أغدقه عليه الطاهر مكي في كتابة (الشعر العربي المعاصر). وإنّ طريقة الصافي النجفي الشعرية مختلفة عن طريقة الجواهري. وكل واحد منهما له خطاه الشعرية الخاصة[53]. وشعر نازك الملاكمة بعد ديوانها (قرارة الموجه) دون مستوى شعرها في (القرارة) وأيضاً دون مستوى شعرها المنشور قبل (القرارة). وإنّ شعر نازك يمكن أن يقسم على مرحلتين من حيث الإبداع ومن حيث الأسباب. والعام الذي يفصل بين المرحلتين هو عام 1958. وأنّ أنصار نازك في المرحلة الثانية أنصار بالمعنى السياسي الذي انعكس على المعنى الشعري[54].

ويرى الطاهر في إبراهيم ناجي وكأنه «مَلَكَ الروح الشاعرة ولم يملك الأدوات التي يعرب بها عنها لقلق في مفرداته وركة في تعبيراته وكثيراً ما بلغ درجة اللين»[55]. وإن شاعرية نقاد (الديوان) أقل بكثير من شاعرية الذين تعرضوا

---

(50) نفسه: 112 ـ 113. وينظر مثال آخر في تحقيقات وتعليقات: 525 ـ 527 في نقده لكتاب (النقد العربي في المغرب) للدكتور محمد مصايف.

(51) فوات المؤلفين: 324.

(52) ينظر: كتب وفوائد: 139.

(53) ينظر: نفسه: 139.

(54) ينظر: نفسه: 139.

(55) فوات المؤلفين: 324.

لسياط نقدهم من أمثال أحمد شوقي وحافظ إبراهيم[56]. وطرفة ابن العبد في نظر الطاهر «مثل صالح للأدب الفلسفي الذي يستوي فيه الفكر واللغة، الشكل والمضمون، الرأي والجمال..»[57]. وحين يغلّب المؤلف المضمون على الشكل نجد الطاهر لا يوافق على ذلك[58].

وللطاهر رأيه الواضح بخصوص التأثّر الأعمى بمبتدعات الغرب، فالمؤلف توفيق الزيدي ألف كتاب (مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع) ومصطلح الأدبية مصطلح قدم من الغرب فهو مستورد وليس له أساس في التراث العربي... لذا نجد الطاهر يتخذ نقد مضمون هذا الكتاب مناسبة لإبداء رأيه الخاص إذ يقول «إننا نظل أسرى مبتدعات الغرب ونخف للبحث عن مادة لها في التراث، والمادة تكاد تكون هي مع تعديل خفيف. نجدها في أي كتاب لتاريخ النقد الأدبي عند العرب (....) ولتكن ـ بعد ذلك ـ الأدبية، أو الشعرية أو الأسلوبية أو ما سيتمخض عنه الابتداع الغربي في ترفه الفكري وأزيائه»[59]. وأن هناك مصطلحات استعملت في نقدنا الحديث على غير وضوح في دلالتها[60].

والطاهر لا يتجنى على النقد الغربي أو ينفي إفادته للأدب وللنقد العربيين. وهو العارف والمطلع على الأدب الغربي وله أكثر من كتاب مترجم عن الفرنسية. هو، فقط، يحاول أن يضع الأشياء في أطرها المناسبة. فحين رأى الدكتور عبد الحميد جيدة في كتابه (الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر): أنّ بعض ظواهر الشعر العربي المعاصر مثل الشعر المرسوم قد وردت تأثراً بالموروث الشعري العربي فقال الطاهر: «أحسب أن المؤلف حمل الأمر أكثر مما يَحتمل وألقى على الشعر الجديد ما ليس له.. لأن هذه السمات

(56) كتب وفوائد: 151.
(57) فوات المؤلفين: 525.
(58) ينظر: نفسه: 252.
(59) كتب وفوائد: 158.
(60) تحقيقات وتعليقات: 491.

إنما دخلت الشعر الجديد تأثراً بالشعر الغربي الأصلي منه أو المترجم ومن النقد الغربي.. واسترفاداً منهما والتصوّف والأساطير لم تدخل الشعر الجديد عن التراث كما أراد المؤلف وإن كانت كائنة (...) في التراث، وإنما وجدها الشعراء المعاصرون والنقاد في الشعر الأوروبي فاستطابوها فأخذوا من أوروبا ما أخذوا وعادوا إلى الشرق يأخذون ما يأخذون»[61].

وما يمكن أن يذكر هنا أن مسار نقد المضمون كان يمكن أن يكون فرصة لتحليل المقروء وإقامة حوار حقيقي معه. ومن سمات هذا الحوار أن يكون شاملاً مستوفياً وأن يحتل مساحات مناسبة في النقد تناسب الفرصة التي يتيحها نقد المضمون لمحاورته. بحيث ينتج أحد أمرين ـ أو كلاهما ـ. أما الأمر الأول فهو إنتاج فكر نقدي مغاير. أو إنتاج فكر نقدي يتماشى مع الفكر المقروء. وكلاهما ـ أي المغايرة والتماشي ـ يقوم من خلال تحليل المقروء ومحاورته. وأما الأمر الثاني فهو ما يمكن أن ينتج من فكر نقدي يؤسسه أو يثيره الفكر المقروء. وهذا الأمر أيضاً يقوم على التحليل والمحاورة. وعلى الرغم من أن نتاج الطاهر النقدي يقوم في ركن أساس منه على تحليل المقروء ومحاورته. بيد أن هذه المحاورة لم تكن هي الصفة السائدة أو المهيمنة على خطابه النقدي. فنقده جاء مسكوناً بهاجس تعليم القارئ وحمايته مما قد يقع فيه المؤلف من خطأ. وهو بلا شك قد نجح في هذه المهمة التعليمية. التي هيمنت على خطابه النقدي، بحيث يمكن وصف ذلك الخطاب بأنه خطاب تعليمي. ونحن هنا لا نعني بالتعليمي: «المدرسية» وإنما تبصير القراء من خلال إيصال المعرفة السليمة.

٢ ـ نقد المنهج:

يحتل نقد المنهج مساحة واسعة من نقد الطاهر، الذي يرى أنه يستحيل أن يجد ناقد كتاباً دون أن يجد فيه فواتاً في منهجه أو فواتاً في مادته العلمية[62].

---

(61) فوات المؤلفين: 326.

(62) ينظر: فوات المؤلفين: 5.

ومفهوم المنهج عند الطاهر مفهوم واسع. فهو يشمل منهج التأليف بدءاً من العنوان، ثم الاعتماد على المصادر، حتى الخطة الكلية للبحث الأدبي. مثلما يشمل، أيضاً، المنهج بمعناه الأوسع وهو طريقة التفكير.

غير أننا اقتصرنا هنا على نقد الطاهر لمنهج التأليف، لأننا أشرنا في مبحث نقد المضمون إلى ما يُشعر القارئ بإشارات الطاهر النقدية على المنهج بوصفه طريقة للتفكير.

وقد تجلت قضايا منهجية معينة في نقده وتكررت أكثر من مرة في أثناء ذلك النقد، ومن هذه القضايا قضية (الأنسب) و(الأَولى)، والتي تجلت في أكثر من مظهر؛ منها أن الأَولى أن يتقدم المصدر الأهم والأسبق تاريخياً، فـ«الأولى تقديم ابن سلام على ابن قتيبة لأن ابن سلام أهم وأسبق»[63]. وفي نقده للكتاب نفسه يجد الطاهر أن «الأنسب أن نقول مثل كتابي (حافظ إبراهيم) و(الشعر غايته ومذاهبه) لأن كتاب (حافظ) أسبق»[64]؛ لا كما أورده المؤلف في تقديم كتاب (الشعر غايته ومذاهبه). والأنسب أيضاً أن يقول المؤلف «أصدر العقاد والمازني كتاب (الديوان). . . لأن اسم العقاد مقدم على اسم المازني في كتاب (الديوان) ولأنه يحتل القسم الأكبر من الكتاب»[65]. لا كما أوردهما المؤلف نفسه من تقديم المازني على العقاد[66].

ويندرج تحت فكرة الأولى والأنسب أن يعتمد المؤلف على آخر طبعة محققة للنص الذي يريد دراسته. فالمحقق قد يضيف إلى تحقيقه ما يستجد لديه من معلومة أو تصحيح[67]. والأولى أن يرجع الباحث إلى مصادره حين ينوي إعادة طبع كتابه فمن مصادره المخطوطة ما يحتمل أنه قد طُبع ونُشر، مثلما حصل للدكتور محمد زغلول سلام في كتابه «أثر القرآن في تطور النقد العربي،

(63) تحقيقات وتعليقات: 23 في نقده لكتاب (نشأة النقد الأدبي في مصر ـ لعز الدين الأمين).

(64) نفسه: 24.

(65) نفسه: 24.

(66) ينظر: نفسه: 24.

(67) ينظر: كتب وفوائد: 133.

حيث نجد كثيراً من مصادره المخطوطة قد حقق وطبع ونشر، والمفروض بالباحث أن يدل على ذلك لدى إعادة الطبع، ولكن هذا المفروض المطلوب لم يحصل ولم ينبه عليه حتى في سطور من مقدمة»[68].

ومن القضايا المنهجية الأخرى التي طرحت في نقده مبدأ «الدقة». وقد تجلى هذا المبدأ في أكثر من ركن من أركان التأليف؛ بدءاً من الدقة في اختيار العنوان المناسب للكتاب. فكتاب (دراسات في القصة العربية) للدكتور محمد زغلول سلام «في حقيقته يقوم على (القصة المصرية) وباب صغير من القصة في السودان. فهل القصة العربية ذلك وحدة، أما توجد قصة عربية في سوريا ولبنان والعراق والمغرب العربي.... والجزيرة العربية»[69]. ومثل هذا الأمر لاحظه الطاهر على مؤلف آخر، وهو الدكتور السيد مرسي أبو ذكرى. إذ قال: «وعودتنا إلى العنوان تفضح تقصيراً هائلاً في المنهج لأن العنوان الكامل هو (المقال وتطوره في الأدب المعاصر) ولا أريد أن أُماحك فأقول إن منطوق العنوان على إطلاقه يلزم صاحبه بالمقال في الأدب المعاصر كله، ولكني أريد الجد فألاحظ أن المؤلف اقتصر على مصر وخرج حين خرج قليلاً إلى الشام، وقولنا (المقال وتطوره في الأدب المعاصر) يعني الأقطار العربية كلها في الوطن العربي كله»[70].

ويطالب الطاهر المؤلفين أن يسموا الأشياء بأسمائها. فالدكتور محمد أبو الأنوار سمّى كتابه (الحوار الأدبي حول الشعر وقضاياه الموضوعية ودلالاته الفكرية وآثاره الفنية من بداية القرن العشرين إلى قيام الحرب العالمية الثانية) فقال الطاهر ناقداً: «هذا العنوان ليس دقيقاً فلم يكن حواراً، كان صراعاً ومعارك في اللفظ والدلالة والواقع؟! ثم إنك ما تكاد تجوس خلال الكتاب حتى ترى كلمة (العراك) تتردد هنا وهناك فلِمَ كلمة (الحوار) هذه في العنوان والتي ترد

(68) تحقيقات وتعليقات: 448.

(69) تحقيقات وتعليقات: 448.

(70) فوات المؤلفين: 134.

على استحياء في درج الكلام لتضلل القارئ وتضلل مقتني الكتاب قبل ذلك؟ إن من منهج البحث أن نسمي الأشياء بأسمائها»[71]. فالطاهر مؤمن بفائدة الناقد. تلك الفائدة التي ينبغي أن تشمل الأطراف الثلاثة: المؤلف والقارئ والحقيقة. على تفاوت في درجة العناية بكل طرف من الأطراف الثلاثة.

والكتاب الذي ألّفه الدكتور حسين نصار (دراسات حول طه حسين) بدا عنوانه للطاهر غير لائق به، لأن (حول) لا تعني الغوص في الداخل مثلما يريد المؤلف لكتابه[72].

ومن مظاهر الدقة التي يبحث عنها الطاهر عند المؤلفين الدقة في استخدام المصطلح إذ لا بد أن يوحّد المؤلف مصطلحاته وأن يكون دقيقاً في استخدامها لغايات معرفية.

فكتاب (دراسات في القصة العربية) للدكتور محمد زغلول سلام «سريع العرض كأن مؤلفه في مناقشة وسباق فهو يقول ص30 (تيار الوعي) وينسى ويقول ص428 (فيض الوعي)»[73].

وحين يقرأ للدكتور إبراهيم أنيس قوله: «نظم الحريري ملحمته في قواعد الإعراب» يعلق الطاهر قائلاً: «لا تطلق لفظه (ملحمة) على مزدوجة تنظم (قواعد الإعراب).. فهي مصطلح له حدوده وأركانه عند أهله[74]. ومن مظاهر عدم الدقة قول الدكتور الربداوي في كتابه (علم الأسلوب) إنّ فلاناً من تلامذة الجرجاني، ثم قال في موضع آخر من الكتاب: يقال إنه أدرك الجرجاني وتتلمذ عليه. وهذا في نظر الطاهر فرق منهجي كبير[75] وهو كذلك فعلاً، إذ الجملة الثانية فيها تشكيك حتى في معاصرته للجرجاني فضلاً عن كونه تلميذاً له.

---

(71) نفسه: 156.

(72) ينظر: نفسه: 211.

(73) تحقيقات وتعليقات: 448.

(74) نفسه: 48.

(75) كتب وفوائد: 117.

ودقة الطاهر متناهية فهو يلتفت لمسائل قد لا تلفت نظر كثيرين. فهو حين يقرأ قول الربداوي: «الأسلوب ـ كما يقول ابن منظور في لسان العرب» يعلق الطاهر قائلاً: «ابن منظور لا يقول، وإنما ينقل من معجمات محدودة معدودة، فاللسان يقول، وليس ابن منظور يقول»[76].

ومن المحاور المنهجية التي أكد عليها نقده وتكررت بكثرة؛ محور المصادر التي اعتمدها المؤلفون في كتاباتهم. فمن المؤلفين من لم يستقص المصادر التي تهم بحثه، بل منها ما يشكل أساً مهماً من أسس كتابه[77]. ولا ينبغي قبول عذر المؤلف الذي يعتذر بقلة المصادر، إذ يقتضي منهج البحث أن يجدّ المؤلف في الحصول على مصادره قبل البدء بالتأليف[78]. فوفرة المصادر تحدد إذا ما كان الباحث سيبحث أم يتوقف عن البحث منذ البدء.

وفي أمر إحالة المؤلفين على المصادر، كان للطاهر مزاج عجيب في تتبع إحالاتهم وفي فضح المخطوءة منها وتصويبه إن أمكنه التصويب[79]. فلا مداهنة ولا تسهّل مع المؤلفين الذين يسلخون أفكار غيرهم دون الإشارة إلى المظان التي استقوا منها تلك الأفكار. وقد سمّى ذلك صراحة (سرقة) ولعل خير مثال على ذلك تعقبه لسرقات الدكتور السيد مرسي أو ذكرى في كتابه (المقال وتطوره في الأدب المعاصر في ضوء أوليات المنهج). حيث يبين الطاهر بالأدلة الصريحة الواضحة مواضع السرقات وسلخ الأفكار من كتاب (فن المقالة) للدكتور محمد يوسف نجم. إذ قدم الطاهر نقده على الكتاب المذكور في صفحات مطولة بلغت ثماني عشرة صفحة، مدققاً منقباً موازناً. . فهو ليس مقالاً عابراً يكتبه ناقد على كتاب من الكتب فيسجل انطباعه عليه كما يصنع ذلك الطاهر نفسه أحياناً ـ إنما هو كتاب فيه خلل منهجي كبير يستدعي هذه الوقفة المتأنية المدققة التي يحركها الإخلاص في العمل وحب الحقيقة والإيمان بدور

(76) نفسه: 133.

(77) ينظر تحقيقات وتعليقات: 50.

(78) ينظر: كتب وفوائد 134.

(79) ينظر: مثلاً: كتب وفوائد 142.

النقد في الكشف والتشخيص. إذ اتخذ نقده هذا مناسبة للبوح بملاحظات منهجية كشفت بغضه لخرق منهج البحث الأدبي السليم[80]. ومفاهيم منهج البحث الأدبي التي يتحدث عنها هنا؛ سبق أن صاغها الطاهر نظرياً في كتابه منهج البحث الأدبي وكان وفياً لها من خلال تجسيدها في نقده التطبيقي[81].

٣ ـ التصويب:

نعني بالتصويب هنا ما صححه الطاهر من أخطاء عثر عليها في أثناء قراءته للمؤلفات. فهي إذن أخطاء وليست مما يحتمل اختلاف الرأي فيه. وقد تجلّت تصويبات الطاهر في عدة محاور. لعل أكثرها وضوحاً وتكراراً في التصويب اللغوي والتصويب المعلوماتي. وقد تجلت موسوعيته بشكل كبير من خلال ذلك التصويب.

ويتضح التصويب اللغوي عنده ممتداً من الخطأ الطباعي، حتى خطأ التركيب اللغوي الذي يسميه أحياناً (الأسلوب)، مروراً بخطأ في الإملاء، أو الصرف... الخ.

وعلى الرغم من أن الطاهر ليس لغوياً متخصصاً في الحقول اللغوية؛ بيد أنه أبدى مقدرة بارعة في نقده اللغوي. ولا شك في أن للتأثير الدلالي للغة الكتاب أهمية كبرى في فهم الكتاب؛ كما يعبر روبيرا سكاربيت قائلاً: «في أي مدى حيوي يدور الكتاب؟ فوراً يتبادر إلى الذهن حدود اللغة وحدود الأمية فأول شرطين لاستخدام الكتاب: فهم لغته وإمكان قراءته»[82].

فضلاً عن المتعة الجمالية والتلذذ باللغة من خلال جماليات الأسلوب. وهذا كله كان مجسداً في تصويب الطاهر اللغوي في أثناء نقده. فهو يقرأ في كتاب (ملامح من الأدب العربي الحديث) لأنطوان غطاس كرم، فيقول عن المؤلف: إنّه «يستعمل اللغة وكأنها في غير مكانها أو اشتقاقها وكأنه المتفرد فيها

---

(80) فوات المؤلفين: 135.

(81) ينظر: منهج البحث الأدبي: الصفحات: 43 ـ 89 ـ 70 ـ 73 ـ 83 ـ 88 وغيرها.

(82) سوسيولوجيا الأدب: 108.

و(منتجاً) هذه من هذا. وهو يريد بها (مفيداً) أو نافعاً أو (ناجحاً)[83].

ويقرأ في كتاب آخر فيجد كلمة (طبعي) فيصححها بـ(طبيعي) وهو لا يكتفي بالتصحيح، بل يبين مسوغاته قائلاً: «فالنسبة الصحيحة علمياً إلى طبيعة لأنها ـ أقل ما يذكر ـ ليست نسبة إلى عَلَم مثل بجلي»[84] ويقرأ للدكتور جميل صليبا: (لئلا يصير المستقبل هزوءاً) فيقول: «الصحيح هزواً ـ فكذا وردت في الآيات القرآنية»[85]. ويقرأ للدكتور محمد زغلول سلام «من حيث عائلته، (. . .) أو آرائه» فيصحح ذلك بـ«من حيث عائلته. . . أو آراؤه»[86].

والخطأ عند الطاهر خطأ لا يمكن التسامح فيه مهما كان صغيراً. ففي كتاب (نظريات الشعر عند العرب) للدكتور مصطفى الجوزو يجد الطاهر عدم ضبط لموقع الهمزة فيصحح (حتى أن) بـ(حتى إن) و(يقول أن. .) بـ(يقول إن) و(ثم أن) بـ(ثم إن)[87]. والخطأ المطبعي عند الطاهر خطأ لا يسكت عنه. وله إشارات كثيرة جداً في هذا الخصوص مبثوثة في أثناء نقده[88]. وتستحيل ملاحظته تلك ـ أحياناً ـ إلى طرائف من الأخطاء المطبعية يلتقطها وهو يقرأ. يقول مثلاً: «من طرائف الخطأ المطبعي الذي كثر هذه الأيام ـ بخاصة في مصر ولبنان ما ورد أنموذجه على ص15. وصدرت في آذار سنة 1987» يقصد آذار، فعامل المطبعة يطبع كما يلفظ والمصحح يصحح كما يلفظ وتستحيل الذال زايا»[89].

وتصويبات الطاهر لم تقتصر على المفردة، بل تتعدى ذلك إلى تصويب تراكيب المؤلفين الضعيفة، وأساليبهم الركيكة في التعبير. فمثلاً؛ الجملة العربية السليمة ينبغي أن لا تكون: «إن أنواع الفن تكاد لا تحصى» بل هي «لا تكاد

---

(83) فوات المؤلفين: 160.

(84) نفسه: 166.

(85) نفسه: 72.

(86) تحقيقات وتعليقات: 21.

(87) ينظر: فوات المؤلفين: 250.

(88) تحقيقات وتعليقات: 21.

(89) فوات المؤلفين: 37.

تحصى»[90]. ويقرأ للدكتور رشاد رشدي: «فكلما ازداد إبداع الكتاب كلما ازدادت قدرته على أن يفصل عقله الخالق عن تجاربه الشخصية..» فيصحح الطاهر التركيب قائلاً: «صار معلوماً أن كلما الثانية زائدة وليست من أساليب العربية»[91]. ويرى في إحدى عبارات الدكتور إحسان عباس ركّة لا تليق به وكأنها ترجمة حرفية، وهي: «ولعل ما يصور هذه الأهمية، لا عدد البحوث الفلسفية التي كتبت فيه هذا الموضوع وحسب، وفي طليعتها بحوث برجسون وهيدجر، بل بتلون النتاج الأدبي»[92]. فسليقة الطاهر اللغوية تتحسس وتوازن وتتغيّا الاستعمال العربي القويم. فهو مثلاً يقرأ لمحمد الصادق عفيفي قوله: «تلك نظرية (رسكن) ومن لف لفه ممن ذللوا الفن للمنفعة» فيقول: «لم أقع على استعمال قديم للف لفهم في نص أدبي، وكثر استعماله في العصر الحديث، ويبدو لي أنه يرد في موضوع السخط والسخرية بمن يشملهم اللف»[93].

وما ينبغي أن نذكره هنا هو أن هذا النقد الذي يؤكد على سلامة اللغة أسلوباً وقواعد، لم تكن غايته الدعوة إلى التقعّر، أو الدعوة إلى العودة بأساليب القول إلى عصور أخرى. فلم يكن هذا النقد رافضاً استجابة المؤلف لأسلوب عصره، ولم يكن مهملاً لحقيقة أن لكل عصر خصائصه الأسلوبية المميزة. حتى إن نقد الطاهر نفسه جاء من خلال لغة معاصرة سهلة ومفهومة بعيدة عن التقعّر والعسر. فأمر التصويب عند الطاهر لا يعدو أنّه رفض الخطأ الوارد في الكتاب بكل أشكاله. مثلما هو رفض لما هو ركيك وضعيف من الأساليب. ويمكن للقارئ أن يتعلم كثيراً من قواعد اللغة وأسرار أساليب التعبير من خلال هذا النقد القائم على خطاب تعليمي.

ولا شك في أن عنصر تصويب الخطأ اللغوي في نقد كتاب أدبي؛ يكتسب أهمية خاصة. فالكتاب الذي يتحدث عن الأدب؛ لا ينبغي له أن يرد

(90) نفسه: 250.

(91) تحقيقات وتعليقات: 41.

(92) نفسه: 41.

(93) فوات المؤلفين: 185.

بلغة مهلهلة النسج وبأسلوب ركيك. إذ سيستحيل إلى أنموذج لغوي سيء يسهم في التشجيع على الانفلات اللغوي واستمراء معاشرة الخطأ والتعايش معه.

والمحور الآخر البارز في تصويبات الطاهر، هو التصويب المعلوماتي حيث تتجلى قدرته الفائقة على التقاط الخطأ مهما كان صغيراً أو خفياً. وهذه نماذج مما التقطه من أخطاء سنوردها سرداً لتبدو الصورة جلية:

فليس صحيحاً أنّ عصر محمد كاظم الأزدي هو القرن التاسع عشر، بل هو من أبناء القرن الثامن عشر[94]. وإنّ القاضي الجرجاني توفي عام 396هـ، وليس كما ورد في كتاب (أثر القرآن في تطوير النقد العربي) في موضعين متناقضين وكلاهما خطأ[95]. وإنّ المرزوقي لم يكن تلميذاً للمعري كما ظن الربداوي[96]. وإنّ الكلاسيكية اتجهت إلى المسرحية بخاصة، ولم تتجه إلى الرواية؛ لأن ما كتب من روايات في هذا العصر قليل جداً في أساسه[97]. كما أنّه ليس صحيحاً أنّ السريالية استمدت تسميتها من رواية كتبها ابوليز. إذ قال الطاهر ببطلان ذلك من أكثر من جانب، فـ«أ ـ هي ليست رواية وإنما «مسرحية». ب ـ ليست السريالية عنواناً للمسرحية لأن عنوان المسرحية هو ثديا تبرزياس وجاء تحت العنوان (وشرحاً لمضمونه): درامة سريالية»[98]. وفي موضع آخر من النقد نجد الطاهر يصوب معلومة اعتناق أمين الريحاني الإسلام. فالريحاني لم يعتنق الإسلام. وإنّ المعري ليس لديه رباعيات. وإنّ التسمية جاءت من أمين الريحاني نفسه ولم تأت من المعري[99]. وإنّ ريتر لم يحقق كتاب «دلائل الإعجاز» للجرجاني وإنّما حقق أسرار البلاغة[100].

وبيّن في نقده للدكتور محمد زغلول سلام أَنّ تناوله (نقد النثر) ونسبته إلى

---

(94) ينظر: كتب وفوائد: 138.

(95) ينظر: نفسه: 245.

(96) ينظر: نفسه: 117.

(97) ينظر: نفسه: 136.

(98) نفسه: 138.

(99) ينظر: نفسه: 139.

(100) ينظر: نفسه: 146.

قدامة بن جعفر مجاراة لصدور الكتاب عام 1930م، علماً إنّ طه حسين شكك في نسبة هذا الكتاب لقدامة بن جعفر في طبعته الأولى، في حين إنّ الكتاب جزء من كتاب (البرهان في وجوه البيان) لمؤلفه أبي الحسين إسحاق ابن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكتاب. وقد نشر الكتاب باسمه الحقيقي (البرهان) بتحقيق الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي عام 1967[(101)].

ولم يكن الطاهر في تصويباته مسكوناً بهاجس تخطئة المؤلف، أو تصيّد هفواته ونبش أخطائه اليسيرة التي لا تسيء إلى الحقيقة أو إلى القارئ. بل جاء نقده منصفاً وموضوعياً. فهو يذكر الجوانب الإيجابية إن وجدت في الكتاب المنقود، مثلما يشخص الجوانب السلبية إن وجدت، أيضاً. إذ كان يصوب ما يجده يسيء إلى الحقيقة المعرفية، ويربك معرفة القارئ ويضلله، ولا سيما القارئ غير المختص. فيستحيل تصويب الخطأ إلى واجب معرفي تحركه هذه الرغبة التعليمية، التي كانت من بين أهم الأهداف التي توخاها الطاهر في نقده. وكانت القاسم المشترك في مسارات ذلك النقد. إذ تجلت في نقد المضمون مثلما تجلت في نقد المنهج وكذلك في نقده اللغوي. ولو جمعت تصويباته المعلوماتية لشكلت موسوعة طريفة لأنواع من المعارف الأدبية.

الاستنتاجات:

تمثل جهود الطاهر في مجال نقدِ التأليف الأدبي، محاولة جادة لتجنيس هذا النوع من النقد، وتثبيت دعائمه؛ من خلال التعامل معه بمهنية متخصصة. وهذه المهنية تعتمد على عنصر التكرار، أي تكرار الصيغ النقدية المتبعة في النقد، بما يؤدي إلى تسييدها واستقرار مفاصلها الرئيسة، مع الإبقاء على حرية الحركة ومرونتها داخل إطار هذه الثوابت.

هذه المهنية التي نتحدث عنها أدت إلى إنتاج نقد تأليفي يتجاوز تأسيس نقاط تماس محددة مع مضمون الكتاب المقروء، فهذا أمر يمكن أن يتاح لأي ناقد غير متخصص بنقد التأليف، وذلك بأن يبدي ملاحظة أو ملاحظات معينة

---

(101) ينظر: نفسه: 246.

على مضمون كتاب من الكتب. فإحدى صيغ نقد الطاهر تتجاوز تلك إلى تناول الكتاب بوصفه قناة توصيل معرفية. مما ينتج عن ذلك التناول أهم صيغة من صيغ نقد التأليف عند الطاهر. والتي تتمثل في تناول بنية هذه القناة التوصيلية (الكتاب)، ومساءلتها ووضعها على محك النقد لتقويمها. مما ينتج عن ذلك، أيضاً، عدم الاقتصار على مساءلة مضمون الكتاب. وإنما مساءلة المنهج المتبع الذي تكفّل بنقل ذلك المضمون، وكذلك مساءلة لغة الكتاب وأسلوبه. انطلاقاً من أن هذه البنية تتألف من أركان ثلاثة: المضمون، المنهج، اللغة. وعليه، فإنّ بنية نقده جاءت على مسارات ثلاثة قائمة على هذه الأركان.

ولا شك في أن هذه الصيغة في نقد الطاهر هي الصيغة الأهم من بين ما أنتجه من نقد. لأنها الصيغة الأنسب لنقد التأليف المنتج، الذي يسهم في التكامل المعرفي، أو الشراكة المعرفية بين التأليف ونقده.

وتجلت الصيغة الثانية في نقد الطاهر من خلال إعلانه عن قيمة الكتاب المقروء وأصالته. وهذه الصيغة وردت في نقده المجموع في كتابه (تحقيقات وتعليقات)، والتي والى الطاهر تكرارها في أثناء نقده لأكثر من كتاب، بما منحها صفة الاستقرار والكينونة بوصفها، صيغة قابلة للبقاء والاستمرار مثلما هي، أيضاً، قابلة للتطويع والتطوير.

إن مدونات نقد التأليف الأدبي التي أنتجها الطاهر، تكررت فيها سمات معينة مهيمنة في هذه المدونات. وإن تشخيص تلك السمات يمثل رسماً لملامح خطاب نقد التأليف الأدبي الذي أنتجه الطاهر.

فالسمة الأساسية المهيمنة في هذا الخطاب، إنه خطاب تعليمي يحركه هاجس نشر المعرفة. وإنّه قائم في ركن أساس منه على التشخيص والتصويب، والتوصيل المعرفي، حيثما سنحت فرصة لطرح المعرفة وتعليم القارئ في أثناء النقد. استثماراً للأفق الموسوعي الأدبي الذي يمتلكه الطاهر، والذي يتجلى في مختلف مسارات النقد الثلاثة.

وقد انبنى على سمة التعليمية هذه مجموعة سمات لذلك الخطاب تنسجم وهذه الغاية التعليمية وتحقق هدفها. فجاء خطاباً متسماً بالوضوح، سواء من

حيث المباشرة في الطرح أم من حيث استخدام لغة واضحة بتراكيب بسيطة.

ومن السمات الأخرى: إنه خطاب مسؤول قائم على الدقة والتثبت والوعي بأهمية ما يضطلع به نقد التأليف من دور معرفي تعليمي هام.

ومن سمات خطابه، أيضاً، أنه خطاب موضوعي يحترم الحقيقة المعرفية، ويتعامل مع بنية المعرفة التي يحملها الكتاب، والمعرفة التي يطرحها هو للقارئ، دون المساس بشخص المؤلف. لذا جاء خطابه النقدي هادئاً لا يقوم على الانفعال، حريصاً على المحافظة على المسافة الفاصلة عن التوتر والإثارة. ولا شك أنّ في كل هذا خدمة كبيرة للقارئ وللحقيقة المعرفية.

ونحن إذا أردنا لنموذج نقد التأليف الأدبي أن يكتمل، فلا بد من مزج الصيغتين الرئيستين في نقد الطاهر والمتجليتين في: تشخيص أركان التأليف الثلاثة: المضمون، والمنهج، واللغة، وتوجيه النقد صوب كل ركن منها لتشخيص الإيجابي والإشادة به، أو تصويب الخطأ إن كان خطأ. وهنا، لا بد من استدعاء عنصر الحوار مع الكتاب المنقود بما يفضي إلى تأسيس مساحات معينة في النقد، لعرض الرأي الآخر المغاير ـ إن وجد ـ وبذا تتضح المغايرة. وقد يفضي الحوار إلى طرح الرأي الآخر المختلف أو المتقاطع. وهذه إحدى غايات النقد الكبرى، فضلاً عن أن المقروء قد يصبح قاعدة لرأي جديد بما يتفتق عن ذهن الناقد من رأي مبتكر أثاره المقروء، وهذه غاية سامية أخرى من غايات نقد التأليف إجمالاً. وهذا ليس معناه أن نقد الطاهر كان خالياً من مثل تلك (الحوارية) مع المقروء، والتي ندعو إليها، غير أن (حوارية) الطاهر كان يمكن أن تكون أوسع مما جاءت لتعطي ثماراً معرفية أكثر مما أعطت. على الرغم من تأكيدنا على أن نقد الطاهر يمثل مشروعاً تعليمياً فعالاً غايته نشر المعرفة ومراقبة التأليف.

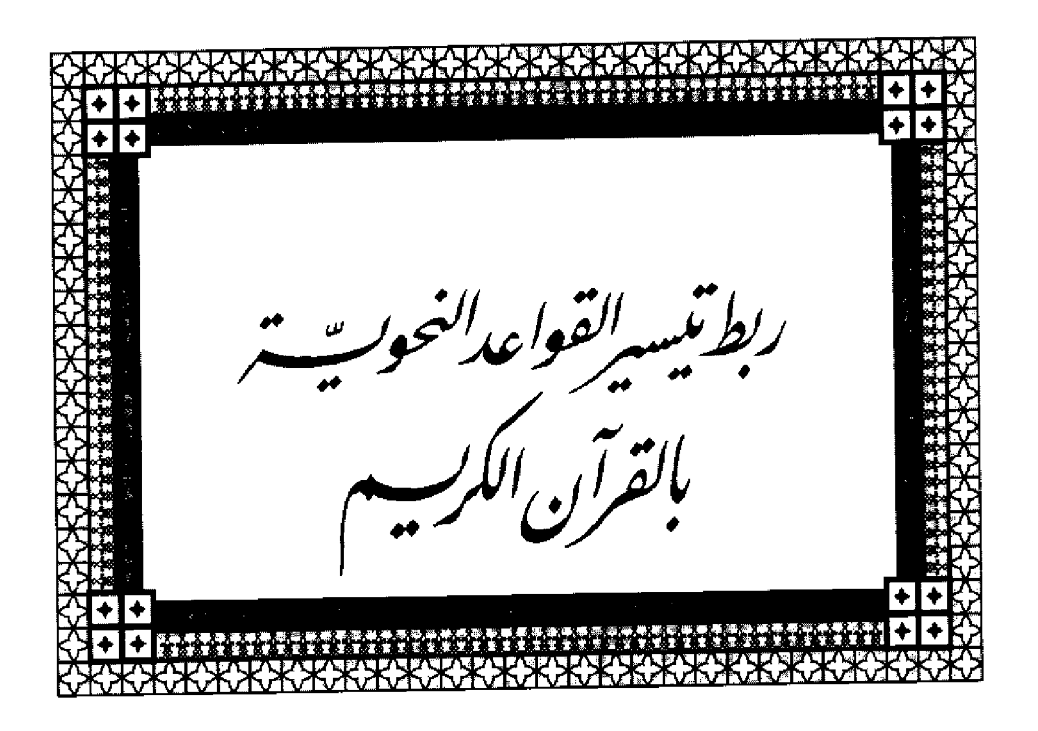
مصادر البحث

الكتب:

- **تحقيقات وتعليقات**، الدكتور علي جواد الطاهر، دار الرائد العربي، بيروت ـ لبنان، ط1 1986.
- **سوسيولوجيا الأدب**، روبيرا سكاربيت، ترجمة: آمال عرموني، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1، 1987.
- **فوات المؤلفين**، الدكتور علي جواد الطاهر، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط1، 1990.
- **كتب وفوائد**، الدكتور علي جواد الطاهر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997.
- **محمد بن سلام وكتابه طبقات الشعراء**، الدكتور علي جواد الطاهر، دار الفكر، عمان، ط1، 1995.
- **مقدمة في النقد الأدبي**، الدكتور علي جواد الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979.
- **منهج البحث الأدبي**، الدكتور علي جواد الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط6، 1983.
- **نظرية الأدب**، رينيه ويليك وأوستن وارين، ترجمة محيي الدين صبحي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1972.
- **النقد الأدبي**، الدكتورة سهير القلماوي، مركز الكتب العربية، 1988.
- **نقد التأليف الأدبي عند العرب بين الحربين العالميتين**، الدكتور عبد العظيم رهيف خورشيد، أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية التربية (ابن رشد) في جامعة بغداد، 1997.

المجلات:

- **مجلة الهلال**: مجلة تاريخية اجتماعية علمية أدبية صحية شهرية (سنتها عشرة أشهر) صدر عددها الأول في القاهرة في عام 1892م. تصدر في القاهرة.



د. بشير زقلام
جامعة الفاتح - كلّية الآداب

ربط الإعراب بالقرآن فخر للعربية:

علوم العربية وضعت لخدمة النص القرآني وتيسير فهمه وإدراك معانيه، ومن بين هذه العلوم علم الإعراب، الذي اختصت العربية به وتميزت عن سائر العلوم الأخرى، يقول ابن فارس: (من العلوم الجليلة التي اختصت بها: الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدر من مصدر، ولا نعت من

تأكيد)[1]، لهذا فإن علم النحو يأتي في المرتبة الأولى، لأنه الطريق إلى قراءة القرآن قراءة صحيحة تكشف عن معانيه وأحكامه وإعجازه الدائم، وبه يتمكن المسلم من أداء الشعائر الدينية على أكمل وجه، فمن الواجب علينا الاهتمام بهذا العلم وتسخير جميع الإمكانات المتاحة لفهمه حتى يكون محبباً لمن أراد أن يتعلمه، لأن العلم به علم بالدين، فهو لصيق به، وأداة من أدوات معرفته، وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: (فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأُمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك، وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من اختتم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيراً له)[2]، فمن هذا يتبين لنا أن العناية بالعربية هي عناية بالقرآن الكريم، وبالدين الحنيف، وأن أي إهمال أو تقصير في قواعدها هو صدود عن القرآن الكريم، وقد أشار إلى ذلك عبد القاهر الجرجاني حيث قال: (وأما زهدهم في النحو واحتقارهم له فهو أشبه أن يكون صداً عن كتاب الله، وعن معرفة معانيه)[3]، وصلة العربية بالقرآن الكريم وغيره من الأمور الدينية يعطيها صفة الثبوت والدوام لأن الله سبحانه وتعالى أنزل بها كتابه وتكفل بحفظه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[4]، لهذا فإنها ارتقت عن بقية اللغات لصلتها بكتاب الله وشمخت لأنها وسعته لفظاً ومعنى، مما يزيدها فخراً ومكانة في قلوب المسلمين، فبها يتلى كتاب الله وبها تستنبط الأحكام والمسائل الشرعية، لذلك فإن المسلم يحرص على تعلمها كما جاءت في كتاب الله، ويعتز بذلك، وهذا الاعتزاز نابع من الاعتزاز بالدين ومصدر التشريع. لذلك فإن العناية بالعربية وحفظها كما جاءت في كتاب الله واجب ديني على كل مسلم

---

(1) انظر الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها لأحمد بن فارس 42 تحقيق مصطفى الشويمي بيروت 1963م والمزهر للسيوطي 1: 327، 328 دار الفكر للطباعة والنشر.

(2) الرسالة للإمام الشافعي ص48، 49، تحقيق محمد شاكر، القاهرة 1939م.

(3) دلائل الإعجاز، 75.

(4) سورة الحجر، الآية: 9.

يتقنها، وقد تنبه أسلافنا إلى ذلك فحرصوا على خدمتها وربطها بالقرآن الكريم حتى تزداد فخراً به وشموخاً.

ارتباط نشأة النحو بالقرآن الكريم:

اتفق العلماء على أن نشأة النحو مرتبطة بظهور اللحن الذي انتشر بسبب اختلاط العرب بغيرهم من العجم، فقد تجاوز اللحن الكلام العادي إلى كتاب الله الأمر الذي أفزع العلماء من تفشي هذا الداء فيه بمرور الزمن بحيث لا يتأتى علاجه وفي ذلك إثم كبير لإهمالهم، ومما يروى من ذلك أن أعرابياً قدم على عمر ـ ـ يطلب منه أن يدله على من يقرئه شيئاً من القرآن، بعد أن كان قد أقرأه رجل سورة التوبة فقال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولِهِۦ﴾ بكسر اللام عطفاً على المجرور، فقال الأعرابي: أو قد برئ الله من رسوله؟! إن يكن الله تعالى برئ من رسوله فأنا أبرأ منه، فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه، فقال يا أعرابي أتبرأ من رسول الله ﷺ، فقال: يا أمير المؤمنين إني قدمت المدينة ولا علم لي بالقرآن فسألت من يُقرئني القرآن، فأقرأني هذا سورة براءة، قال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولِهِۦ﴾ فقلت: أو قد برئ الله تعالى من رسوله؟ إن يكن الله تعالى بريئاً من رسوله، فأنا أبرأ منه، فقال عمر: ليس هذا يا إعرابي، فقال الأعرابي: كيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن برئ الله ورسوله منهم: فأمر عمر ـ ـ أن لا يقرئ القرآن إلا عالم باللغة[5].

وقد انتشر اللحن حتى وقع في ألسنة الخاصة فحادت عن جادّة الصواب ومن ذلك ما روي أن الحجاج كان يقرأ «المجرمون» في قوله تعالى: ﴿إِنَّا مِنَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾[6]، وفي قوله: ﴿قُلۡ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ وَإِخۡوَٰنُكُمۡ وَأَزۡوَٰجُكُمۡ وَعَشِيرَتُكُمۡ وَأَمۡوَٰلٌ ٱقۡتَرَفۡتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخۡشَوۡنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرۡضَوۡنَهَآ أَحَبَّ إِلَيۡكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[7]، كان يقرأ برفع «أحب» وقياسه النصب.

---

(5) انظر إنباه الرواة، 1: 4، 5، 6.

(6) سورة السجدة، الآية: 22.

(7) سورة التوبة، الآية: 24.

وقيل إن الحسن البصري ـ وهو مشهور بالفصاحة ـ قد لحن في حرفين من القرآن[8]، وهما: ضم القرآن في قوله تعالى: ﴿صٓ وَٱلْقُرْءَانِ﴾[9]، و«الشياطونُ» في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ﴾[10].

ومن ذلك أن أعرابياً سمع أبا الحسن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟﴾[11]، بفتح تاء تنكحوا بدل ضمها، فقال الأعرابي: سبحان الله هذا قبل الإسلام قبيح، فكيف بعده! قيل له إنه لحن، والقراءة: ولا تُنكحوا، بالضم، فقال: قبحه الله، لا تجعلوه بعدها إماماً فإنه يحل ما حرم الله، وروي أن ابن جابان علق على ذلك فقال: وإن آمنوا أيضاً لا تنكحهم![12].

وقيل بأن الحجاج أمّ قوماً فقرأ ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌۢ﴾[13]، بفتح همزة إن، ثم تنبه إلى اللام في «لخبير» وأن قبلها لا يكون إلا مكسوراً فحذف اللام منها[14].

وقد بلغ اللحن في كتاب الله إلى حد يؤدي إلى الكفر والعياذ بالله، فقد روي أن سابقاً الأعمى كان يقرأ: ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾[15]، بفتح الواو بدل كسرها، وكان ابن جابان يقول له إذا لقيه: يا سابق ما فعل الحرف الأخير، تشرك بالله فيه.

هذه الأسباب أفزعت العلماء وجعلتهم يشمرون عن ساعدهم ويسهرون الليالي لجمع قواعد اللغة وشواهدها من فصيح الكلام وديوان العرب شعراً ونثراً، حتى جهزوا لنا أحكاماً تعيد للغة العربية صحتها وسلامتها وتنقيها مما

(8) انظر البيان والتبيين للجاحظ 2ك 218، 219، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1975م.
(9) سورة ص، الآية: 1.
(10) سورة الشعراء، الآية: 210.
(11) سورة البقرة، الآية: 221.
(12) انظر عيون الأخبار لابن قتيبة 2: 160 نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المؤسسة العامة للتأليف والنشر. وانظر: هامش البيان والتبيين 2: 219.
(13) سورة العاديات، الآية: 11.
(14) عيون الأخبار لابن قتيبة 2: 160.
(15) سورة الحشر، الآية: 24.

أصابها من أدران اللغات الأخرى، وتحفظ كتاب الله من الخطأ والفساد، وتقي قارئه من اللحن والتحريف وتساعده على فهم معانيه وإدراك أسراره وإعجازه.

هذا هو السبب الرئيسي المجمع عليه لنشأة النحو، يقول ابن خلدون: (وخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بما ينغلق به القرآن والحديث على الفهوم، فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر الكلام)[16]، ويقول جرجي زيدان: (وأول شيء احتاجوا إليه في ضبط القراءة: النحو، وقد بعثهم على الإسراع في ضبطه وضبط قواعده ما شاهدوه من لحن الناس في قراءة القرآن بعد الفتوح وانتشار العرب في الآفاق).

القرآن الكريم المصدر الأول في بناء قواعد النحو:

اعتمد أسلافنا في تقنين قواعد النحو على مصادر عديدة، وفي مقدمة هذه المصادر «القرآن الكريم» وذلك لشدة ارتباطه به فهو نزل بلسان عربي مبين، وعجز عن الإتيان بمثله كل بليغ في وقته وإلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها، ومن ثم فقد جعلوه المصدر الأول لقواعدهم وذلك لما امتاز به من خصائص لا توجد في غيره من المصادر وتتمثل في:

- وثوق النص وفصاحته.
- نزوله بأفصح لغات القبائل وهي لغة قريش.
- مصدر لكثير من العلوم الإسلامية.
- عدم الثقة بكل كلام الأعراب.
- الإيمان الشديد بأنه أفصح كلام في الوجود وأنه من عند الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.
- كسب القاعدة صفة الثبوت عند دعمها بدليل منه.

---

(16) مقدمة ابن خلدون 294 ط. الحلبي.

ونظرة ارتباط النحو بالقرآن الكريم لم يختص بها الأولون فقط، فقد ذهب المعاصرون إلى ذلك، وأقروا بأنه أصح مصدر تستقى منه القواعد، يقول الدكتول مهدي المخزومي: (وهو أصدق مرجع، وأصح مصدر يرجع إليه النحاة في تقنين القوانين واستخراج الأصول)[17].

وقد ظهرت كتب كثيرة في هذا العصر توضح هذا الارتباط، أذكر منها ما يأتي:

- أثر القرآن والقراءات في النحو العربي للدكتور محمد سمير نجيب اللبدي.
- أثر القراءات القرآنية في تطور الدرس النحوي للدكتور عفيف دمشقية.
- أثر القرآن الكريم في اللغة العربية للشيخ أحمد حسن الباقوري.
- القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية للدكتور عبد العال سالم مكرم.
- نحو القرآن للدكتور عبد الستار الجواري.
- النحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة.

الدعوة إلى التجديد وسبب إحباطها:

ازدهرت حركة هذا العلم بفضل القرآن الكريم فنما ونضج في ظله وأقبل الناس عليه بين معلم ومتعلم في الحلقات ودور العلم والمجالس، بكل شغف، يتدارسون الآيات ويعربونها ويعللون شواهده ويقيسونها، وبمرور الزمن كتبت المتون والشروح والحواشي فيه، وكثرت الكتب المتعلقة بإعراب القرآن الكريم، وإحصاء أساليبه، وتنظيمها وتنسيقها فوصلت إلينا ثمرة ناضجة دانية قطوفها، ولكن الأمر لم يستقر على حال واحدة، لأن العلوم تشعبت والمخترعات كثرت وأصبح أبناء هذه اللغة يلاحقون الحضارة ويحاولون مواكبة العصر، وهذا يتطلب لغات أخرى غير لغتهم، فلجأ أبناء العرب إلى هذه اللغات يتعلمونها، ويتعلمون بها، حتى أصبحت لغتهم الأصلية غريبة فيهم من كثرة استعمالهم لهذه اللغات، وهم يتباهون بذلك، حيث إن الاستعمار زرع فيهم أن اللغات التي

---

(17) مدرسة الكوفة للدكتور مهدي المخزومي 51 ط. الثانية، مطبعة الحلبي بمصر.

يتحدثون بها لغات حية، وأن اللغة العربية لغة البدو، لا تصلح لمجتمع متحضر، وبث فيهم ادعاءات باطلة تتمثل في رميها بالنقص والعجز عن التعبير عن الحضارة الحديثة ومصطلحات العلوم وأسماء المخترعات، والإيحاء إليهم بأن العربية شديدة الصعوبة معقدة عسيرة في القواعد، وأن حروفها غير صالحة، فهي تشبه بعضها البعض، وقليل من يستطيع قراءتها بدون أخطاء، ونادوا باستعمال الحرف اللاتيني بدله، كما حصل في تركيا مثلاً، أما الإعراب فهو الكابوس المخيف الذي يجب تركه، وإذا أجزنا العربية فعلينا أن نستعمل العامية لأنها أعم ولا يقع المتكلم بها في اللحن. وقد خنعت فئة من العلماء لهذه الادعاءات فدعوا إلى التجديد، ومن ذلك تجديد شريان اللغة العربية وهو النحو الذي لا يتحدد معنى الكلام إلا به، مدعين بأنه صعب وترجع الصعوبة فيه إلى التبويب والتعليل والمصطلحات والعلل والخلاف والموازنة بين المختلف فيه، لهذا فمن الضروري عندهم تخليصه من هذه الأشياء والاكتفاء باللازم منها وقد نادى بفكرة التجديد منذ زمن ابن مضاء القرطبي (ت 592هـ) في كتابه: الرد على النحاة، وقد كانت هذه الثورة قوية مدوية، ولكنها لم تحدث أثراً في ذاك الزمن ولم يكن لها أثر في النحويين الذين جاءوا بعده فقد استمر النحو على طريقته السابقة فكثرت الشروح والمختصرات التي تخدم لغة القرآن وتستمد منه الأحكام فظهرت مؤلفات لابن الحاجب، وابن مالك، وابن هشام وأبي حيان الأندلسي والسيوطي والأشموني وغيرهم، وفي أوائل القرن العشرين عاد صوت ابن مضاء من جديد في آذان فئة من العلماء قوياً فطالبوا بالتيسير بصوت عال، واقترح كل منهم أسلوباً يراه مجدياً، فتعددت الطرق، وكثرت الآراء، وكل رأي هو الحل الوحيد للتيسير عند صاحبه، وقد ظهرت المؤلفات التي تنادي بذلك أذكر منها:

- إحياء النحو لإبراهيم مصطفى نشر في القاهرة 1937 لجنة التأليف والترجمة والنشر، وقد رد عليه محمد عرفة في كتابه: النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة طبع عام 1937م.

- تيسير قواعد تدريس اللغة العربية طبع عام 1938م تأليف طه حسين، وأحمد أمين، وإبراهيم مصطفى، وعلي الجارم، ومحمد أبي بكر إبراهيم، وعبد

المجيد الشافعي، وردت عليهم لجنة ألفت بدار العلوم عام 1938 مؤلفة من: محمود عبد اللطيف، أحمد صفوت، محمود أحمد ناصف، السباعي بيومي، محمد عبد الجواد، أحمد يوسف نجاتي.

- تيسير قواعد الإعراب: لعبد المتعال الصعيدي، نشره في مجلة الرسالة عام 1938 في الأعداد 262، 264، 266، 268، 270، 274.
- هذا النحو: لأمين الخولي محاضرة ألقيت في الجمعية الجغرافية الملكية 1942م ونشرت بمجلة كلية الآداب، المجلد السابع 1944، غايتها القضاء على الإعراب.
- مقال لشاكر الجودي نشر بمجلة المعلم الجديد عام 1945 يدعو فيه إلى تيسير النحو، ويقترح فيه حذف كان وأخواتها وإلحاقها بموضوع الحال وغيرها من المقترحات[18].
- إلغاء نظرية العامل لشوقي ضيف في مدخله إلى كتاب: الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي في 76 صفحة عام 1947م ذكر فيه حاجة النحو إلى تصنيف جديد يقوم على أساس ما ذهب إليه ابن مضاء من إلغاء نظرية العامل، وأنواع الإعراب، فالإعراب ليس غاية، فيجب الاستغناء عن إعراب ما لا نحتاج إلى إعرابه.
- نحو عربية ميسرة لأنيس فريحة، نشر عام 1955.

يقول: (الإعراب ليس له قيمة بقائية، لأنه زخرف، ولأنه بقية من البقايا القديمة في اللغة)، ويقول: (الإعراب عقبة في سبيل التفكير)[19].

- أصول تدريس اللغة العربية للدكتور بديع شريف، نشر عام 1948م يدعو فيه مؤلفه إلى تيسير النحو وذلك بإبعاد بعض الموضوعات التي تربك الطالب مثل: الإعراب التقديري واللفظي، والأوزان، ويقترح جر الممنوع

---

(18) انظر مقالته في مجلة المعلم الجديد ج2 السنة الأولى 16/ 12/ 1944م ص42، 43 والعدد 30 السنة الأولى 1/ 1/ 1945 ص74، 75.

(19) نحو عربية ميسرة 184.

من الصرف بالكسرة، ونصب جمع المؤنث السالم بالفتحة[20].

- الاتجاهات الحديثة في النحو، ظهر عام 1957 وهي مجموعة محاضرات ألقيت في مؤتمر مفتشي اللغة العربية بالمرحلة الإعدادية المنعقد بمدرسة الفسطاط الثانوية بمصر القديمة عام 1957 بإشراف د. عبد العزيز القوصي، وعضوية إبراهيم مصطفى، عبد العزيز أحمد، محمد أحمد برانق، حسن علوان، إبراهيم البساطي، ود. محمود رشدي خاطر، عبد العليم إبراهيم، محمد محمود رضوان، عبد الفتاح شلبي.
- تحرير النحو العربي لإبراهيم مصطفى، محمد أحمد برانق، محمد أحمد المرشدي، يوسف خليفة نصر، د. عبد الفتاح شلبي، محمد محمود رضوان، د. محمد رشدي خاطر، محمد شفيق عطا. ط: دار المعارف بمصر 1958.
- في النحو العربي للدكتور مهدي المخزومي طبع عام 1964م[21].

ولكن جميع هذه المحاولات لم تلق صدى واسعاً في قلوب العرب، ولم يكتب لها النجاح، ولن يكتب.

يقول الدكتور محمد محمد حسين: (تكلم الناس في صعوبة الإعراب الذي يلحق أواخر الكلمات فاقترح بعضهم التخلص منه جملة بتسكين أواخر الكلمات، واقترح بعضهم اختصاره بإسقاط بعض أبواب اعتبروها غير أساسية، والإبقاء على أبواب أخرى اعتبروها أساسية، وقال فريق ثالث: إن الصعوبة ليست في الإعراب نفسه، ولكنها في القواعد التي تضبطه، ودعوا إلى إعادة النظر في تبويب النحو والصرف، وفي قواعدهما ومصطلحاتهما، وخطا أصحاب هذه الدعوة خطوات فاشلة في هذا الطريق، وألفوا في ذلك كتباً بينة

(20) انظر الدراسات اللغوية في العراق للدكتور عبد الجبار جعفر القزاز، 150 دار الرشيد بغداد 1981م.

(21) انظر مقالة بعنوان الإعراب ونظرية العامل والمعمول للأستاذ عبد الوهاب الملا، نشرت بمجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع 1987 ص276.

الضعف والهزل، فُرضت حيناً على مختلف المراحل المدرسية في بعض البلاد العربية، ثم لم تلبث أن ألغيت بعد أن ثبت فسادها وعدم جدواها)[22].

ولعل انتكاس هذه المحاولات يرجع إلى الأسباب الآتية:

1 ـ إن هذه الدعوات خطيرة في نظر الناس، فهي عندهم تخرب بناء اللغة وتفككها من وحدتها، وتتيح للاستعمار المتربص بها النيل منها، لأنه يخطط للقضاء عليها منذ زمن بعيد.

2 ـ إن غرض الإصلاح لم ينبعث من واعز ديني وقومي وهو الحفاظ على لغة القرآن ووحدة الأمة العربية فاللغة لا يمكن أن تفصل من القرآن الكريم والإعراب مرتبط بالقرآن الكريم.

3 ـ إن هذا التجديد قد يكون سبباً لبعد المسلمين عن كتاب الله، فينغلق عليهم فهمه ويصعب عليهم إدراك أسراره.

ارتباط التيسير بالقرآن الكريم:

إن فكرة تجديد النحو وإعادة صياغة قوانينه وضبط مسائله فكرة تستحق الأخذ بها ووضعها موضع الاعتبار، فاللغة العربية مثل أي ظاهرة اجتماعية عُرضة للتغير والتبدل في أي وقت من الأوقات، وتحتاج إلى إصلاح ما فسد منها عند التغيير، وبث الحياة فيها لتواكب أحداث العصر، ولكن هذا الأمر لا يكون مقبولاً إلا إذا كان مصدر الإصلاح هو كتاب الله والنظر في آياته، وأخذ القواعد التي تتناسب مع طبيعة عصرنا وحضارتنا وتعيننا على فهم القرآن وإدراك أسراره، فإذا كان ذلك فقد ضمنا سلامة قبول القاعدة، ولا يجرؤ أحد على نقدها لأنها مبنية على أساس متين، وهو مصدر له قدسيته، ولا يختلف عليه اثنان.

إننا في رحاب القرآن الكريم نستطيع أن نضع قواعد نحوية سهلة وميسرة ومحببة لكل من أراد أن يتعلمها، إذ فيه من الترخص ما يكفي لوضع هذه القواعد التي تعطي للمتكلم صحة القول وعدم الوقوع في الخطأ أو اللبس،

(22) تطوير قواعد اللغة العربية ص53، مجلة كلية اللغة العربية.

فعلى الذين يطالبون بإعادة صياغة قواعد النحو الرجوع إلى القرآن الكريم لتحقيق هذا العمل، ويكون اهتمامهم بهذا العمل نابعاً من مفهوم ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم، فهو صاحب الفضل على هذه اللغة في مرحلة النشأة، وفي مرحلة النمو، وسيكون الفضل له أيضاً في مرحلة التجديد إن كُتب لها ذلك، فهو مصدر ثابت مطرد له صفة السلامة الراسخة والقداسة، ليس للشك مجال فيه. ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[23]. فلنغص في بحره ولننهَلْ منه ما نصلح به الإعراب بتثبيت القاعدة أو تفريعها، أو إحداثها، بآياته وقراءاته الصحيحة التي توفرت فيها الشروط التي وضعها العلماء، والتي تعطيها صحة الاستشهاد بها، يقول ابن الجزري: (كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً وصح سندها فيه فهي القراءة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها)[24].

ويقول السيوطي (أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً)[25].

ويقول ابن خالويه: (قد أجمع الناس جميعاً على أن اللغة إذا وردت في قراءة القرآن فهي أفصح مما في غير القرآن)[26].

وقد تعجب الرازي من النحاة الذين يفرحون ببيت من الشعر قد يكون مجهول القائل وبين أيديهم قراءة ما فيتغافلون عنها. فقال: (إني لأتعجب كثيراً من تكلفات هؤلاء النحويين في أمثال هذه المواضيع، وذلك أنهم لما وجدوا شعراً مجهولاً يشهد لما أرادوه فرحوا به، واتخذوه حجة قوية، فورود هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من الموافق والمخالف بالفصاحة، أولى بأن يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها)[27].

---

(23) سورة هود، الآية: 1.

(24) النشر في القراءات العشر، 1: 9.

(25) الاقتراح للسيوطي، 51.

(26) اللغة والنحو، 103.

(27) تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، 5: 147 ط. الأولى دار الفكر 1401هـ 1981م.

إن ربط تيسير النحو بالقرآن الكريم يحقق لنا الهدف الأسمى من وجوده وهو القدرة على تفسيره، وإدراك سر إعجازه، لذلك فقد عده العلماء من الأمور التي تجب معرفتها لمن أراد أن يفسر كتاب الله لأنه المفتاح الذي تدرك به المعاني، وارتباط القاعدة النحوية به تسهل على المتدبر كشف حقائقه بسهولة ويسر فبالإعراب ينجلي المعنى ويتضح لدى السامع[28]، لهذا لا بد أن يكون هذا العلم لصيقاً بالقرآن الكريم ولا يخرج عنه حتى لا ينزلق من ليست له دراية بالإعراب إلى متاهات لا تحمد، وفي ذلك يقول مالك رحمه الله: (لأوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً)[29].

وقال ابن جنِّي: (إن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها؛ فإنما استهواه واستخف حِلْمَه ضعفُهُ في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها)[30].

وقال أبو حيان في معرض ثنائه على سيبويه ـ رحمه الله ـ قال: (فجدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير، وترقت إلى التحقيق فيه والتحرير؛ أن يعتكف على كتاب سيبويه؛ فهو في هذا الفن المعوَّل عليه والمستند في حل المشكلات إليه)[31].

لهذا السبب فإنك تجد كتب التفسير مشحونة بالروايات عن الخليل وسيبويه والأخفش والمبرد والفراء وغيرهم من النحويين واللغويين لاستظهار بعض معاني القرآن من أقاويلهم.

الغرض من تيسير النحو:

إن الهدف من الإعراب هو إظهار المعنى وحصول الفائدة لدى السامع بدون عناء، فإن استطاع المتكلم بيان غرضه دون لبس فإنه يغتفر في كثير من

---

(28) الاتقان في علوم القرآن، 2: 187 ط. 2 المطبعة الجليلة.

(29) الاتقان في علوم القرآن، 2: 179 وانظر البرهان للزركشي 1: 292.

(30) الخصائص، 3: 245.

(31) البحر المحيط، 1: 3.

القواعد، كالتقديم والتأخير والفصل وغير ذلك مما هو موجود بكثرة في كتاب الله وفي قراءاته، يقول الأمير: (إن القصد من الإعراب بيان المعنى، فإذا ظهر المعنى لم يبالوا)[32]، ومع هذا فإن كثيراً من المسائل النحوية وردت في كتاب الله ولا تؤدي إلى اللبس، رفضها النحويون لأنها لا تتمشى مع قواعدهم ولجأوا إلى التأويل لتستقيم مع قواعدهم.

لهذا فإني أرى أن أول ما يُلتفتُ إليه في عملية الإصلاح: الرجوع إلى كتاب الله، والاعتماد على الكثير الشائع واستبعاد التأويلات المرهقة للفكر الواردة في بعض الآيات التي جاءت في الظاهر مخالفة لقوانين النحو التي وضعها أسلافنا، والأخذ بهذه الآيات على ظاهرها، بتفريع القاعدة المتعلقة بها، أو وضع قاعدة أخرى، وإجازة استعمالها عند وضوح المعنى، وأمن اللبس، وأذكر من القواعد التي يمكن مراجعتها تأسيساً على ما ورد منها في القرآن الكريم ما يأتي:

ـ جواز وقوع الحال من الماضي المثبت من غير اقترانه بقد، وقد جوّز الأخفش[33]، ذلك وحمل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوۡ جَآءُوكُمۡ حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ﴾[34]، فقوله «حصرت» جعلها حالاً من واو الجماعة في جاءوكم، والدليل على ذلك قراءة بعضهم: «حصرةً صدورهم»[35]، وقد خرّج بعض النحويين القائلين بوجوب اقتران الماضي بقد بمذاهب مفرطة في التمحل، وقد علّق محقق الكتاب: محمد محي الدين عبد الحميد على هذه التخريجات بقوله: (الإنصاف الاستدلال بالكلام الوارد عن العرب، وقد رأينا أن فصحاءهم يجيئون بالماضي حالاً غير مقرون بـ«قد» فأما التقدير فلا دليل عليه)[36].

---

(32) حاشية الأمير على المغني، 1: 202.

(33) انظر الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة 32.

(34) سورة النساء، الآية: 90.

(35) هي قراءة حسن البصري، ويعقوب الحضرمي والمفضل عن عاصم.

(36) الهامش 253 من كتاب الإنصاف.

ـ جواز إعادة الخافض مع المعطوف على ضمير مخفوض لا يجوز عند الجمهور العطف على ضمير مجرور إلا بإعادة الجار فلا تقل مررت به ومحمد بل مررت به وبمحمد، ولكن جاء في القرآن ما يخالفها، فعلينا أن نتساهل في هذه القاعدة ونقر جواز الوجهين، قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾(37)، في قراءة حمزة لكلمة الأرحام مجرورة عطفاً على الضمير المجرور «به».

وهذه القراءة عند النحويين خطأ لأنه لا يجوز عندهم أن يعطف اسم ظاهر على اسم مضمر في حالة الخفض إلا بإظهار الخافض، والبصريون يلحنون هذه القراءة ويقبحونها حتى تمادى عالمهم المبرد وقال: (لو صليت خلف إمام يقرأ: واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام بالجر لأخذت نعلي ومضيت)(38)، وقد جوّز أبو حيان ذلك، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾(39)، بجر المسجد عطفاً على الضمير في «به»(40)، وقال: (والذي نختاره جواز ذلك لوروده في كلام العرب كثيراً نظماً ونثراً وقال: ولسنا بمتعبدين باتباع جمهور البصريين بل نتبع الدليل(41).

ـ جواز الفصل بين المضاف والمضاف إليه، وهو ممتنع عند كثير من النحويين مع أنه لا يؤدي إلى لبس في الكلام، وقد ورد في كتاب الله، قال تعالى: ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ﴾(42)، بفتح دال «وعده» وكسر لام «رسله» حيث فصل بين المضاف والمضاف إليه بمعمول المضاف، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ﴾(43).

---

(37) سورة النساء، الآية: 1.

(38) فتح القدير للشوكاني، 1: 383 ط. الأولى الحلبي 1349هـ.

(39) سورة البقرة، الآية: 217.

(40) انظر معاني القرآن، 1: 252، الاتحاف 185 وشرح الأشموني: 3: 115.

(41) انظر الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، 1: 542.

(42) سورة إبراهيم، الآية: 47.

(43) سورة الأنعام، الآية: 137.

فقد قرأت «قتل» بالرفع، و«أولادهم» بالنصب، و«شركائهم» بالخفض، ففرقوا بين المضاف والمضاف إليه[44].

وقد رد كثير من النحويين هذه القراءة لأن التفريق عندهم قبيح غير فصيح، وبعضهم جوزها ورد على من أنكر ذلك بورود مثلها في لسان العرب، قال أبو حيان في ردّه على الزمخشري: (وأعجب لعجمي ضعيف في النحو يرد على عربي صريح يخطي قراءة متواترة موجود نظيرها في لسان العربي في غير ما بيت)[45].

ـ جواز العطف على اسم إن بالرفع قبل استكمال الخبر، وقد قال بذلك الأخفش وتبعه الكسائي واستدلا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾[46]، برفع الملائكة[47]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[48].

وهذا العطف مرفوض عند سيبويه وجمهور البصريين يقول سيبويه: (واعلم أن ناساً من العرب يغلطون فيقولون «إنك وزيد ذاهبان»)[49].

وقد عقب الأستاذ عباس حسن على الذين يرفضون هذا العطف، ويلجأون إلى تأويل الآيات بقوله: (ولا اعتداد برأي من يرفض الرفع في الصورة التي لا مطابقة فيها وغيرها، فيمنع أن يقال: إن العدالة والنصفةُ كفيلة، كما يمنع أن يقال: إن محمداً وعلي قائم، فلو أخذنا برأيه لاعترضتنا أمثلة ناصعة الفصاحة من القرآن الكريم والكلام العربي الفصيح، ولم نجد بداً من التمحل المعيب والتأويل البغيض)[50]، ثم يقول: (كيف يقبلون أن تؤول الآية بغير داع لتطابق

---

(44) انظر جامع البيان للطبري، 8: 43، 44 ط. دار الفكر، بيروت لبنان 1408هـ 1988م.

(45) البحر المحيط، 4: 229، 230.

(46) سورة الأحزاب، الآية: 56.

(47) انظر شرح الشموني 1: 287، 287 ط. الحلبي.

(48) سورة المائدة، الآية: 69.

(49) الكتاب 2: 155.

(50) النحو الوافي، 1: 669.

القاعدة ولا يتصرفون في القاعدة تصرفاً صريحاً يساير الآية، مع اعتقادهم أن القرآن أفصح كلام عربي وأعلاه؟ ولم التمحل في الأمثلة العربية الأخرى ـ وهي كثيرة ـ وترك القاعدة بغير إصلاح؟)[51]، ويختم القول فيقول: (حسب الناس في الصور السابقة كلها أن يحاكوا أساليب القرآن، والكلام العربي الفصيح؛ فلا نرهقهم بالتأويلات المختلفة، وفهمها)[52].

ـ جواز الجر على الجوار، وقد حمل عليه الآيات الآتية:

قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾[53]، بجر «أرجلكم» وهي قراءة أبي جعفر وأبي عمرو بن العلاء وعاصم وحمزة والأعمش[54].

وقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيۡهِمۡ وِلۡدَٰنٞ مُّخَلَّدُونَ* بِأَكۡوَابٖ وَأَبَارِيقَ وَكَأۡسٖ مِّن مَّعِينٖ* لَّا يُصَدَّعُونَ عَنۡهَا وَلَا يُنزِفُونَ* وَفَٰكِهَةٖ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ* وَلَحۡمِ طَيۡرٖ مِّمَّا يَشۡتَهُونَ* وَحُورٌ عِينٞ﴾[55] بجر «الحور» والعطف على «ولدان» لا على «أكواب وأباريق»، إذ ليس المعنى أن الولدان يطوفون عليهم بالحور، لأن الحور لا يطاف بهن. لهذا ذهب الأخفش وأبو عبيدة إلى أن الجر في الآيتين على الجوار، وقد أنكر الجر على الجوار بعض النحويين منهم ابن جني والسيرافي[56]، ولكن بعضهم أقره واعترف بوروده في اللغة، قال العكبري: (إن الجوار أمر لا تنكره اللغة، وإذا لم تنكره اللغة لا ينكره القرآن، لأنه نزل بلسان عربي مبين)[57].

ـ جواز إعمال ما عمل ليس:

لم تستقر القاعدة على صفة معينة، فبعضهم يرى بأن «ما» ترفع الاسم

---

(51) المرجع السابق، 1: 669.

(52) النحو الوافي، 1: 670.

(53) سورة المائدة، الآية: 6.

(54) إعراب القرآن للنحاس، 2: 9.

(55) سورة الواقعة، الآيات: 17 ـ 22.

(56) انظر المغني 894 والهمع 2: 55.

(57) انظر أثر القراءات في الدراسات النحوية للدكتور عبد العال سالم مكرم ص130، إصدار المجلس الأعلى للشؤون الاجتماعية 1389هـ 1969م.

وتنصب الخبر كليس، وبعضهم يهمله، والإعمال مأخوذ من لغة الحجازيين، والإهمال من بني تميم، والأفضل الأخذ بإعمالها لورودها في كتاب الله بذلك، قال تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾[58]، وقال: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾[59]، على لغة الحجازيين، وبالرغم من أن النحاة لم يستدلوا لهذا العمل إلا ببيت من الشعر لقائل مجهول وهو:

أبناؤها متكنفون أباهمُ حنقو الصدور وما همُ أولادها[60]

فإن ورودها في كتاب الله يكفي لتثبيت القاعدة وترك ما عداها، يقول عباس حسن: (والذي يحسن الأخذ به في عصرنا هو الإعمال، لأنه اللغة العالية، لغة القرآن وأكثر العرب، ولا داعي للأخذ باللغة الأخرى ـ وهي صحيحة أيضاً يجوز الأخذ بها ـ منعاً للبلبلة، وتعدد الآراء من غير فائدة)[61].

ـ جواز تجرد الجواب من الفاء إذا وقع جملة اسمية، وقد جاء استعمال القرآن بذلك مع إذا ومع إن، فمع إذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ﴾[62]، لقد وقف النحاة أمام هذه الآية فبعضهم قدر الجواب[63]، وبعضهم جعل إذا متمحضة للظرفية[64]، وبعضهم أشار بأن لإذا شأناً يختلف عن بقية أدوات الشرط، فجاز عنده أن يقترن الجواب بما النافية ويجرد من الفاء ومن بين هؤلاء أبو حيان قال: (انفردت إذا بأنه إذا كان جوابها منفياً بما أو لا لا تدخله الفاء بخلاف أدوات الشرط غيرها، فلا بد من الفاء مع ما ومع لا إذا ارتفع المضارع)[65].

أما الرضي فجاز عنده تجرد الجواب من الفاء إذا وقع جملة اسمية وجعل

---

(58) سورة يوسف، الآية: 31.

(59) سورة المجادلة، الآية: 2.

(60) انظر شرح ابن عقيل تعليق إميل يعقوب، 1: 153، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الجماهيرية.

(61) النحو الوافي، 1: 594.

(62) سورة الجاثية، الآية: 25.

(63) ابن هشام المغنى، 133.

(64) البحر المحيط، 7: 522.

(65) البحر المحيط، 6: 500 وانظر 6: 312.

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾[66]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾[67]، يقول: (ولعدم عراقة إذا في الشرطية ورسوخه فيها، جاز «مع كونها للشرط» أن يكون جزاؤها اسمية بغير فاء)[68].

ومع إن قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ﴾[69]، روى العكبري عن الأخفش أن «الوصية» جواب الشرط بغير فاء[70].

ـ جواز تصرف «إذ» لأنها جاءت في القرآن عند كثير من المعربين مفعولاً به لفعل ظاهر «اذكر» مثل قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾[71]، أو بدلاً من المفعول به كقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾[72]، فيرى ابن هشام إن إذ هنا بدل اشتمال من مريم[73]، والآيات الواردة في كتاب الله كثيرة وقد وجهها كثير من المعربين والمفسرين أنها مفعول به لفعل محذوف تقديره «اذكر»[74]، ومن هذه الآيات قوله تعالى:

﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ﴾[75].

﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾[76].

﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾[77].

يقول الفراء: (يقول القائل وأين جواب ـ إذ ـ وعلام عطفت؟ ومثلها في

(66) سورة الشورى، الآية: 37.
(67) سورة الشورى، الآية: 39.
(68) شرح الرضي على الكافية، 3: 191.
(69) سورة البقرة، الآية: 180.
(70) انظر إملاء ما من به الرحمن، 1: 79.
(71) سورة الأعراف، الآية: 86.
(72) سورة مريم، الآية: 16.
(73) انظر المغني، 111، 112.
(74) انظر تفسير أبو السعود، 1: 183.
(75) سورة الأنفال، الآية: 30.
(76) سورة البقرة، الآية: 124.
(77) سورة البقرة، الآية: 72.

القرآن كثير بالواو ولا جواب معها ظاهر، والمعنى والله أعلم على إضمار واذكروا إذ أنتم، أو إذ كنتم، فاجتزئ بقوله اذكروا في أول الكلام ثم جاءت إذ بالواو مردودة على ذلك)[78].

ويستدل على أن واذكروا مضمرة مع ـ إذ ـ بقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ ﴿وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ﴾[79] قال: (فلو لم تكن ها هنا «واذكروا» لاستدللت على أنها تراد لأنها قد ذكرت قبل ذلك)[80].

ـ جواز زيادة من في الإيجاب: وقد اشترط النحويون لزيادتها أن تقع بين نفي ونكرة، ولكن جاء في القرآن ما يخالف ذلك وقال الأخفش بزيادتها[81] في الآيات الآتية:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكَ مِن نَّبَإِى ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[82].

وقال: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ﴾[83].

وقال: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ﴾[84].

هذه بعض من الأمثلة سقتها لأبين أن كثيراًمن قواعدنا يمكن تهذيبها من خلال كتاب الله دون أن ينغلق المعنى، وتعطي فسحة للمتكلم بأن يتحدث بها دون وصفه باللحن، لأن وجود مثلها في كتاب الله كفيل بصحتها، لهذا فإني أقول: إذا أردنا لهذا التيسير الدوام فلا بد من ربطِهِ بالقرآن، واستبعاد كل ما يخالفه، فلا يعتد بشاهد لمجهول القائل، ولا بتعليل متمحل لا يخدم اللغة بوجه، فجميع ما جاء في القرآن نأخذه على ظاهره دون إجهاد للفكر في

(78) معاني القرآن للفراء، 1: 35.

(79) سورة الأعراف، الآية: 86.

(80) معاني القرآن، 1: 35.

(81) انظر البرهان للزركشي، 4: 433 والأشموني، 2: 213.

(82) سورة الأنعام، الآية: 34.

(83) سورة نوح، الآية: 4.

(84) سورة الكهف، الآية: 31.

التخريج فهو يرهق طالب النحو ويحد من حريته في التعبير، فنبيح لكل ناطق بالعربية استعمال كلماته وتراكيبه كما جاءت، لأنها أُنزلت بلسان عربي مبين، فمنه نشأ هذا العلم، ولأجله نهذبه وننقحه من التفريع والتشعيب، فلنبدأ بإصلاح نحونا بفسح المجال لجميع آياته وقراءاته ونعول عليها في صياغة القواعد، ونرفض ما هو مخالف لها، وبذلك نكون قد تحصّلنا على النتائج الآتية:

- ترسيخ مفهوم ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم وبالدين.
- الاعتزاز بقواعد العربية وحبها لأنها نابعة من القرآن الكريم فالاعتزاز بها اعتزاز بديننا وتراثنا.
- عدم تعارض بعض الآيات القرآنية مع القواعد لأنها مستقاة منها.
- تيسير النحو بطريقة تتلاءم والحياة العصرية بعيدة عن الحشو الزائد والآراء المتضاربة، دون نقد لها لأنها مبنية على مصدر مقدس، وأصل من أصوله مجمع عليه.
- النهوض باللغة العربية وجعلها في مصاف بين اللغات الأخرى العالمية، لأنها تتسم بالسهولة واليسر.
- تبسيط النحو يساعد غير الناطقين بالعربية على تعلمه.

هذا ما أميل إليه في مذهب التيسير راجياً من الله أن أكون قد وفقت في إعطاء صورة ما أحس به، ولا أدعي بأنني قد قدمت جديداً ولكنني أُثني على من سبقني في هذا الموضوع وأمد له يدي لنسير معاً مع لغة الضاد في رحاب القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

- **إعراب القرآن للنحاس**، تحقيق زهير غازي زاهد، ط. الثالثة، مكتبة النهضة العربية، بيروت 14 ـ 9هـ 1988م.
- **إملاء ما من به الرحمن في وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن**، ط. الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 1399هـ 1979م.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، تحقيق عبد الحميد، ط. الرابعة المكتبة التجارية، القاهرة 1961م.
- **أوضح المسالك لابن هشام**، ط. السادسة، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1980م.
- **إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر للبناء**، نشر عبد الحميد حنفي (د.ت).
- **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي، ط. دار الفكر (د.ت).
- **الاقتراح** للسيوطي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط. مكتبة الصفا، القاهرة 1420هـ 1999م.
- **البحر المحيط** لأبي حيان، مطابع النصر الحديثة، الرياض السعودية (د.ت).
- **البرهان في علوم القرآن** للزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط. الثانية، دار المعرفة بيروت لبنان.
- **تاريخ آداب اللغة العربية**، لجرجي زيدان، مطبعة فؤاد بيسان وشركاه لبنان، مكتبة الحياة بيروت.
- **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم** لأبي السعود، إدارة طباعة الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملاوية، دار العصور، القاهرة (د.ت).
- **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، 5: 147 ط. الأولى، دار الفكر، 1401هـ 1981م.
- **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** للألوسي، ط. الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان 1405هـ 1985م.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** للطبري، ط. دار الفكر، بيروت لبنان 1408هـ 1988م.
- **حاشية الأمير على المغني**، دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى الحلبي.
- **شرح ابن عقيل**، تحقيق إميل يعقوب، منشورات كلية الدعوة الإسلامية الجماهيرية.
- **شرح الأشموني على الألفية**، ط. الحلبي.
- **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح يوسف حسن عمر، ط. جامعة قار يونس 1398 ـ 1978م.

- **فتح القدير للشوكاني**، ط. الأولى الحلبي، 1349هـ.
- **الكتاب لسيبويه**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت.
- **اللغة والنحو بين القديم والحديث** لعباس حسن، ط. دار المعارف، القاهرة 1966.
- **مدرسة الكوفة** للدكتور مهدي المخزومي، ط. الثانية مطبعة الحلبي بمصر.
- **المزهر للسيوطي**، دار الفكر للطباعة والنشر (د.ت).
- **معاني القرآن** للفراء، ط. الثانية، عالم الكتب، بيروت 1980م.
- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** لجمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله، ط. الثالثة، دار الفكر، بيروت 1972م.
- موضوع بعنوان «**تطوير اللغة العربية**» لمحمد محمد حسين، نشر بمجلة كلية اللغة العربية، العدد 7، جامعة الإمام، الرياض 1977.
- موضوع بعنوان «**الإعراب ونظرية العامل والمعمول**» للأستاذ عبد الوهاب الملا، نشر بمجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع 1987 ص276.
- **نحو عربية ميسرة** لأنيس فريحة، ط. دار الثقافة، بيروت 1955م.
- **النشر في القراءات العشر** لابن الجزري ط. دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت).
- **همع الهوامع شرح جمع الجوامع في علم العربية** للسيوطي، ت: السيد محمد بدر النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان (د.ت).



اهتمام خلفاء بني مروان بالنقد الأدبي

أ. عبدالسّلام الهمالي بن سعود
جامعة الفاتح - كليّة الآداب

كان بعض الساسة وأولي الأمر في عصر الأمة الزّاهر يجمعون إلى كَرَمَ النِّجَار وعراقة النسب الرسوخَ في بعض العلوم، والإلمام بشيء من الآدابَ والفنون، كفل لهم ذلك آباؤهم وذووهم الذين عهدوا بتثقيفهم إلى من أنسوا فيهم التَّبحُّر في العلم، والتَّصرُّف في شَتَّى الفنون والمعارف. فالخليفة عبد الملك بن مروان مثلاً لم يزل معدوداً في فقهاء دار الهجرة المبرَّزين، أمثال سعيد بن المسيّب، وعروة بن الزبير، وقبيصة بن ذؤيب[1]، يقول مالك بن عمارة اللّخميّ: (كنت أجالس في ظل الكعبة أيام الموسم عبد الملك بن مروان،

(1) فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر الكتبي 2/402، تح: إحسان عباس. دار صادر، بيروت. لا ط، لا ت.

وقبيصة بن ذؤيب، وعروة بن الزبير، وكنا نخوض في الفقه مرة، وفي المذاكرة مرة، وفي أشعار العرب وأمثال الناس مرة، فكنت لا أجدُ عند أحدٍ ما أجدُه عند عبد الملك من الاتِّساع في المعرفة، والتصرف في فنون العلم، وحسن استماعه إذا حُدِّث)[2]. كما كانت العلماء في مجلس عمر بن عبد العزيز تلامذةً مُتعلِّمين[3].

ولذا فقد كانت مجالس الخلفاء ميداناً رحباً فسيحاً يَؤمُّه صفوة علماء الأمة وشيوخها، وأفلحت قصورهم في جذب فحول الشعراء من مختلف الأمصار، لما كان يغدقه أربابها على الشعراء المادحين من الصِّلات والهبات. وعناية أولي الأمر المسلمين بالشعر والشعراء قديمة منذ أيام الخليفة الراشد عمر بن الخطاب الذي أُثر عنه أنه بعث برسالة إلى عامله على الكوفة طالباً منه أن يأمر من قِبَلَهُ بتعلّم الشعر؛ لأنه يدل على مكارم الأخلاق، ويصوِّب الرأي، ويعرف الناس أنسابهم كي يصلوها[4]. كما لام سيدنا معاوية رحمه الله زياداً عندما رأى تقصير ولده في رواية الشعر بقوله: «ما منعك أن تروّيه الشعر؟! فوالله إن كان العاقّ ليرويه فيبرّ، وإن كان البخيل ليرويه فيسخو، وإن كان الجبان ليرويه فيقاتل»[5]. أما عبد الملك بن مروان ـ وله نصيب موفور في كلمتنا هذه ـ فقد كان يوصي مؤدِّب ولده بقوله: «روّهم الشعر يمجدوا وينجدوا»، ولا غرو فقد كانت نشأته الأولى بالحجاز، وهي موطن العربية وموئلها، ولذا كان قلبُه معلّقاً بكل ما يمتُّ لهذه البيئة بصلة، ولِنَزْعته الأدبية الغالبة عليه، فإنه كان يحب الشعر والفخر والتقريظ والمدح[6]. وكتب الأدب والنقد طافحة بالأخبار الدالّة على

---

(2) التذكرة الحمدونية، لابن حمدون 3/ 18، تح: إحسان عباس. دار صادر، بيروت. ط1، 1996م.

(3) فوات الوفيات، 3/ 134.

(4) العمدة في محاسن الشعر وآدابه 1/ 88، تح: محمد قرقزان. مطبعة الكتاب العربي، دمشق. ط2، 1994م.

(5) العقد الفريد، لابن عبد ربه 5/ 258، تح: أحمد أمين ورفيقيه. دار الكتاب العربي، بيروت. ط1، 1997م.

(6) مروج الذهب، للمسعودي 3/ 101، تح: سعيد محمد اللحام. دار الفكر العربي، بيروت. ط4، 1986م.

عناية عبد الملك بالشعر والتشجيع عليه، وجمال التمثُّل به، وحسن تقديره، وجودة نقده، حتى ليعدّ بحق الناقد الأول في بيئة الشام إبان عهد بني أمية[7].

والمتتبع لأخبار عبد الملك يلمس سعة معرفته بالشعر العربي، فقد كتب إلى الحجّاج بن يوسف واليه على العراقين ذات مرة: أنت عندي كسالم، فلم يصل الحجّاج إلى فك هذا الطلسم، فركن إلى بعض خاصّته، فبيَّن له أن الخليفة يُومئ بهذا إلى قول عبد الله بن عمر في ابنه سالم:

يلومونني في سالم وألومهم   وجلدة بين العين والأنف سالم[8]

ومما يدل أيضاً على حبه للشعر وإعجابه به أنه كان كثير التمثل به في شؤون حياته، من ذلك أنه لما أراد الخروج لقتال مصعب بن الزبير أقبلت زوجه عاتكة بنت يزيد بن معاوية في جواريها، وحاولت ثنيه عن عزمه، فقال مجيباً: هيهات! أما سمعت قول الأول:

قوم إذا ما غزو شدّوا مآزرهم   دون النساء ولو باتت بأطهار

فلما أبى عليها وعزم، بكت وبكى معها جواريها، فقال عبد الملك: قاتل الله ابن أبي جمعة ـ يعني كُثيِّراً ـ كأنه ينظر إلينا حيث يقول:

إذا ما أراد الغزو لم يثن هَمَّه   حَصَانٌ عليها نظم دُرٍّ يزينُها

نهته فلما لم تر النهي عاقه   بكت فبكى مما دهاها قَطِينُهَا[9]

أما مسلك عبد الملك النقدي فتمثل في مفاضلته بين الشعراء والمعاني، والتطرق إلى قدم التشابيه وعدم التجديد فيها، وسقم الذوق ومجافاة الكلام لمقتضى الحال، كما عاب على الشعراء عدم براعتهم في الاستهلال، وكذبهم في شعرهم، وعالج موسيقى الشعر ونبوَّ ألفاظه.

---

(7) تاريخ النقد الأدبي، د. عبد العزيز عتيق: 199. دار النهضة العربية، بيروت. ط4، 1986م.

(8) الأمالي، لأبي علي القالي 1/15 طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية؛ ومروج الذهب 3/ 129.

(9) العقد الفريد، 4/ 372.

شارك عبد الملك جلاّسه ومرتادي مجلسه، الذي كان أشبه بمنتدى أدبي أو مدرسة خاصة بالشعر ونقده، في المفاضلة بين الشعراء، ولكن هذه المفاضلات لم تكن موضوعية بقدر ما كانت ذاتية، يمكن تعليلها في نفس الناقد. فقد دخل عليه الأخطل ذات مرة وأنشده قصيدته في مدحه التي استهلها بقوله:

خف القطين فراحوا منك أو بكروا   وأزعجتهم نوى في صرفها غِيَرُ

فتطاول لها عبد الملك، وقال: يا أخطل، أتريد أن أكتب إلى الآفاق أنك أشعر العرب[10]. وخلع عليه وأكرم وفادته، وأردف قائلاً: إن لكل قوم شاعراً، وإن شاعر بني أمية الأخطل[11].

وتُذكر في مجلسه القبائل التي عرفت بقرض الشعر ونظمه، فيبدي رأيه بقوله: (إذا أردتم الشعر الجيد فعليكم بالزُّرق من بني قيس بن ثعلبة، وهم رهط أعشى بكر، وبأصحاب النخل من يثرب، يريد الأوس والخزرج، وأصحاب الشعف من هذيل، والشعف رؤوس الجبال)[12].

كذلك وازن عبد الملك بين المعاني الجزئية لدى بعض الشعراء، وفاضل بينها، وأصدر أحكاماً تدل على ذوق أدبي مرهف، قادر على الموازنة والتمييز بين شعر أصاب هدفه، وآخر قصّر وأخفق في ذلك، فقد دخل عليه عبيد الله بن قيس الرُّقَيّات، بعد أن أَمّنه ـ وكان قبلاً زبيريّ الهوى ـ فأنشده مادحاً:

إن الأغر الذي أبوه العا   صي عليه الوقار والحجب

يعتدل التاج فوق مفرقه   على جبين كأنه الذهب

فيوازن بين شعره هذا وبين ما دبّجه في مدح مصعب بن الزبير:

إنما مصعب شهاب من اللـ   ـه تجلت عن وجهه الظلماء

ملكه ملك عزة ليس فيه   جبروت ولا به كبرياء

---

(10) الأغاني، للأصفهاني 7/ 351. طبعة دار الفكر ودار مكتبة الحياة، بيروت. 1955.

(11) السابق، 7/ 358.

(12) العقد الفريد، 5/ 257.

فيقول له: يا ابن قيس، تمدحني بالتاج كأني من العجم، وتمدح مصعباً بأنه شهاب من الله[13]؟! وأنشده كُثَيِّر بن عبد الرحمن مدحته فيه، وفيها قوله:

على ابن أبي العاصي دلاص حصينة   أجاد المسدّي سردَها وأذالها

فقال له عبد الملك: أفلا قلت كما قال الأعشى لقيس بن معدي كرب:

وإذا تجيء كتيبة ملمومة   شهباء يخشى الذائدون نهالَها

كنت المقدم غير لابس جُنّة   بالسيف تضرب مُعلِماً أبطالها

فقال: يا أمير المؤمنين وصفه بالخَرْق، ووصفتك بالحزم[14].

وأخذ عبد الملك على الشعراء عدم التجديد في تشبيهاتهم والاكتفاء بالتشبيهات التقليدية التي لا تظهر براعة أو جهداً فنيًا، فكره أن يشبه بالحية أو الأسد وسوى ذلك من التشابيه التي عرفها الشعر العربيّ، ومجتها الآذان. دخل عليه الأخطل، فقال: (يا أمير المؤمنين، قد امتدحتك، فقال: إن كنت شبهتني بالحية والأسد فلا حاجة لي بشعرك)[15].

وسمع قول أحد الشعراء في أخيه وولي عهده عبد العزيز بن مروان:

وما زالت رقاك تسلّ ضغني   وتخرج من مكامنها ضبابي

ويرقيني لك الراقون حتى   أجابك حية تحت الحجاب

فقال: ما مدحك، إنما جعلك راقياً للحيات[16].

وعاب على الشعراء الغفلة وسقم الذوق ومجافاة الكلام لمقتضى الحال، وعدم البراعة في الاستهلال. يروى أنه لما بلغه قول جرير بن عطية في معرض هجائه لبني فدوكس رهط الأخطل:

---

(13) الأغاني 4/ 307، 308؛ وديوان ابن قيس الرقيات: 91، 5، تح: محمد يوسف نجم. دار صادر، بيروت. لا ط، لا ت؛ والموشح، للمرزباني: 242، تح: علي محمد البجاوي. نهضة مصر، لا ط، لا ت؛ والنقد الأدبي لأحمد أمين: 466. دار الكتاب العربي، بيروت. ط4، 1967م.

(14) الموشح: 192.

(15) الشعر والشعراء، لابن قتيبة 1/ 393. طبعة دار الثقافة، بيروت. لا ت.

(16) الموشح: 191.

هذا ابن عمي في دمشق خليفة   لو شئت ساقكم إلي قطينا

فقال: ما زاد ابن المراغة على أن جعلني شرطيًّا له، أما إنه لو قال: لو شاء ساقكم إليَّ قطيناً، لسقتهم إليه[17].

ومن مآخذه على عدم البراعة في الاستهلال لدى الشعراء، قوله للأخطلِ لما استهلّ قصيدته بقوله:

خفَّ القطين فراحوا منك أو بكروا

فعاب عليه عبد الملك هذا المطلع، وتطير من قوله: (منك)، وقال له: بل منك إن شاء الله[18]. فعاد الشاعر وغيَّر البيت بقوله:

خفَّ القطين فراحوا اليوم أو بكروا

ودخل عليه ذو الرمة وأنشده بائيَّته الشهيرة، فاستهلَّها بقوله:

ما بالُ عينك منها الماء ينسكبُ

فغضب منه ونحاه، حتى عاد وقال:

ما بال عينيَّ فيها الماء ينسكبُ

ومن صور نقده أنه كان يتدخل في بعض الأحايين لتعديل ما لا يحسن معناه، وفي هذا دلالة على أنه كان يجيد صنعة الشعر فضلاً على تذوقه وسبر أغواره، فقد تذاكر قوم الشعر في مجلسه، وذكروا قول نصيب بن رباح:

أهيم بدعد ما حييتُ فإن أمتْ   فيا ويحَ دعدٍ من يهيمُ بها بعدي

فقال أحد جلاّسه: والله لقد أساء قائل هذا الشعر، قال عبد الملك: فكيف كنت تقول لو كنت قائله؟ قال: كنت أقول:

تحبُّكُمُ نفسي حياتي فإن أمت   أوكّلْ بدعدٍ من يهيمُ بها بعدي

قال عبد الملك: والله لأنت أسوأ منه قولاً حين توكّل بها؟ فقال: فكيف كنت تقول أنت يا أمير المؤمنين؟ قال: أقول:

---

(17) وفيات الأعيان، لابن خلكان 1/ 324، تح: إحسان عباس. دار الثقافة، بيروت. لا ط، لا ت.

(18) الموشح: 187.

تَحبُكُمُ نفسي حياتي فإن أمت   فلا صلحت دعد لذي خُلّة بعدي

فقال القوم جميعاً: أنت ـ والله يا أمير المؤمنين ـ أشعر القوم[19].

ومثلما تدخل عبد الملك لتعديل ما لا يحسن معناه في الشعر، تعرض لإخفاق بعض الشعراء في إصابة الغرض الشعري في شعرهم، فقد أُثر عنه قوله: (ثلاثة أبيات لو قيلت في غير ما قيلت فيه لكان أرفع لقدرها، منها قولُ كثيّر:

فقلت لها يا عزّ كل مصيبة   إذا وُطّنت يوماً لها النفس ذلت

لو كان في تقوى وزهد لكان أشعر الناس.

ومنها قول كثيّر أيضاً:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومةٌ   لدينا ولا مقلية إن تقلّت

لو كان هذا في وصف الدنيا لكان أجود.

ومنها قول القطامي يصف الإبل:

يمشين رهواً فلا الأعجاز خاذلة   ولا الصدور على الأعجاز تتكل

لو كان في وصف النساء كان أبلغ وأحسن)[20].

والتفت عبد الملك في نقده إلى موسيقى الشعر، فعاب على الشعراء بعض قوافيهم؛ لِمَا فيها من رخاوة وليونة، تحطّ من قيمته الصوتية، وتخل بموسيقاه. أنشدهُ ابن قيس الرقيات:

إن الحوادث بالمدينة قد   أوجعنني وقرعن مروتيّه

وجَبَبْنَنِي جبَّ السَّنام فلم   يتركن ريشاً في مناكبيّه

فقال له: أحسنت لولا أنك خنَّثت في قوافيه[21].

---

(19) الشعر والشعراء، 1/ 324؛ والموشح: 245.

(20) الموشح: 194.

(21) الشعر والشعراء، 2/ 452، 451.

وقد يأخذ على الشاعر نبوّ بعض ألفاظ شعره وغرابتها، كفعله مع جرير عندما أنشده قوله:

وتقول (بوزع) قد دببت على العصا هلاّ هزئت بغيرنا يا بوزع

فقال له: أفسدت شعرك بهذا الاسم[22]. وعبد الملك لم يكن وحيداً في رفضه لهذا الاسم، لأننا وجدناه يثير الفزع والهلع في قلب أمير من أمراء بني العباس، عندما رغب إلى حماد الراوية أن ينشده من شعر جرير، فأنشده حتى إذا وصل إلى هذا البيت، قال: أَعِدْهُ، فلما أعاده، قال له: ما هو بوزع؟ قال: اسم امرأة، قال: امرأة اسمها بوزع؟! أنا بريء من الله ورسوله إن كانت بوزع إلا غولة من الغيلان! تركتني يا هذا لا أنام من الفزع ببوزع[23].

ولم تقتصر صور النقد عند عبد الملك على ما رأيناه آنفاً، بل إنه كان في بعض الأحيان يشارك رواد مجلسه وزواره في تفحص الشعر العربي وتلحظه؛ لاختيار أفضل وأحسن بيت قالته العرب في كل فن من فنون الشعر، وكتب الأدب مليئة بهذا، من ذلك أن: أَرَقّ بيت قالته العرب هو بيت امرئ القيس:

وما ذرفت عيناك إلا لتضربي بسهميك في أعشار قلب مقتل[24]

أما أمدح بيت فهو بيت زهير بن أبي سُلمى:

تراه إذا ما جئته متهلّلاً كأنك تعطيه الذي أنت آخِذُه[25]

وأكرم بيت وصف به رجل قومه في حرب قول كعب بن مالك:

نصل السيوف إذا قَصُرن بخطونا قُدُماً، ونلحقها إذا لم تلحقِ[26]

وهكذا دواليك.

---

(22) السابق، 1/16.

(23) الهفوات النادرة، لابن هلال الصابي: 394، تح: صالح الأشتر. دار الأوزاعي، بيروت. ط2، 1987م.

(24) الشعر والشعراء، 1/56.

(25) السابق، 1/77.

(26) ذيل الأمالي: 30، مطبوع مع الأمالي.

وعلى ديدن والدهم سار أبناء عبد الملك من بعده، فرعوا الشعر والشعراء، واعتنوا بالأدب والعلماء، وأجّجوا جذوة الحركة النقدية في مجالسهم ومنتدياتهم.

فالوليد بن عبد الملك يحتفل بالشعراء في مجلسه، ويعيرهم سمعه، فينقد بعضهم، ويبدي رأيه في نتاجهم.

دخل عليه الفرزدق فسأله عن أشعر الناس؟ فقال: أنا. قال: أفتعلم أحداً أشعر منك؟ قال: لا، إلاّ غلاماً من بني عديّ بن مناة ـ يعني ذا الرُّمّة ـ يركب أعجاز الإبل وينعت الفلوات[27].

واختصم هو وأخوه مسلمة بن عبد الملك في شعر امرئ القيس والنابغة الذبياني في وصف طول الليل أيهما أجود، ثم رضيا بالشعبي حكماً بينهما، فأنشده الوليد أولاً قول امرئ القيس، ثم أسمعه مسلمة ما استحسنه من شعر النابغة، فما أتمّ إنشاده حتى فحص الوليد برجله طرباً، فقال الشعبي: بانت القضية[28].

وكذا كان سليمان ـ الذي تربى في أحضان البادية، وكرع من معين فصحائها حتى صار فصيحاً مفوَّهاً[29] ـ صاحب مجلس معمور بفحول الشعراء ومجيديهم، يستمع إلى إنشادهم مرّة، ويخوض معهم في أحاديث الشعر والنقد مرّة.

سمر عنده الثالوث الأموي (الأخطل والفرزدق وجرير) ذات ليلة، وبينما هم حوله أخذته سنة من نوم، فتناجوا: نعس أمير المؤمنين، وهمُّوا بالانصراف، فاستوقفهم ومنعهم القيام حتى يقول كل واحد منهم شيئاً في ذلك، فقال الأخطل:

رماه الكرى في رأسه فكأنه صريع تروّى بين أصحابه خمرا

(27) الأغاني، 16/ 235.

(28) الموشح، ص27.

(29) تاريخ الخلفاء للسيوطي ص199، تحقيق محمد الحلبي، دار المعرفة، بيروت، ط4، 1999.

فقال: ويحك! سكران جعلتني؟ ثم قال جرير:

رماه الكرى في رأسه فكأنه يرى في سواد الليل قنبرة حمرا

فقال: ويحك! أجعلتني أعمى؟ ثم قال الفرزدق:

رماه الكرى في رأسه فكأنه أميم جلاميد تركن به وقرا

فقال: ويحك! جعلتني مشجوجاً. ثم أحسن صلتهم، وأَذِن لهم[30].

أما هشام بن عبد الملك فقد كان أديباً بليغاً، يقدّر قيمة البيان، ويحتفل بأهله، وهو القائل: «إن الله رفع درجة اللسان، فأنطقه بين الجوارح»[31].

وكانت له كذلك وقفات نقدية على بعض الشعر الذي ينشد في مجلسه، حيث أخذ على الشعراء كذبهم في شعرهم، وعدّ الصدق من عناصر الشعر الجيّد، وميزة تحسب لصاحبه في ميزان النقد الأدبي.

وفد عليه الشاعر الحجازي عروة بن أُذَيْنَة فقال له: ألستَ القائل:

لقد علمتُ وخير القول أصدقه بأنّ رزقيَ وإن لم آت يأتيني

أسعى له فيعنّيني تطلّبه ولو قعدتُ أتاني لا يعنِّيني

قال: نعم. قال: فما أقدمك علينا[32]؟

كما عاب على الشعراء غفلتهم، ونبوّ ذوقهم، وعدم تخيّر المعاني المناسبة للمقام، من ذلك أنه جلس يوماً بين أعيان مملكته، وأمر أبا النّجم العجلي الراجز أن ينشد، وكان مُغرماً بشعره، فاندفع في إنشاده لأرجوزته الشهيرة:

الحمد لله الوهوب المجزِل

وهشام يصفق بيديه استحساناً وإعجاباً، حتى إذا وصل إلى وصف الشمس:

---

(30) العقد الفريد 5/ 375 و376.

(31) السابق، 4/ 179.

(32) السابق، 5/ 274 و275.

صـغـواء قـد كـادت ولَـمّـا تـفـعـلِ
فـهـي عـلـى الأفـق كـعَـيْـن الأحـول

أمر هشام بوجء رقبته وإخراجه، وكان هشام أحول[33].

وأمّا عمر بن عبد العزيز بن مروان، فقد كان موقفه من الشعراء موقف الموجّه أكثر منه ناقداً، حيث فرض على الشعراء وشعرهم ميزان الرسول محمد ﷺ وخلفائه الراشدين المهديين من بعده، القائل: بأن أحسن الشعر ما وافق الحق، وحثَّ على مكارم الأخلاق، ونَأَى عن تأجيج نار العداوات، وإحياء السخائم، والاطلاع على عورات المسلمين، فحاول ثنيهم عن الغزل الفاضح الماجن، والمديح الزائف الكاذب، مما اضطرهم إلى أن يتجاوبوا مع موقفه ولو إلى حين، حتى يحظوا بقربه، وينالوا جزيل عطائه.

بلغه قول الفرزدق:

هـمـا دلّـتـانـي مـن ثـمـانـيـن قـامـة كـمـا انـقـضّ بـازٍ أقـتـم الـريـش كـاسـرُه

فنفاه عن المدينة المنورة[34].

كما منع كُثيّر عزّة ـ وهو الذي كان أثيراً عند أبيه ـ من الدخول عليه، بسبب قوله:

رهـبـان مـديـن والـذيـن عـهـدتـهـم يـبـكـون مـن حـذر الـعـذاب قـعـودا
لـو يـسـمـعـون كـمـا سـمـعـت حـديـثـهـا خـرّوا لـعـزّة راكـعـيـن سـجـودا[35]

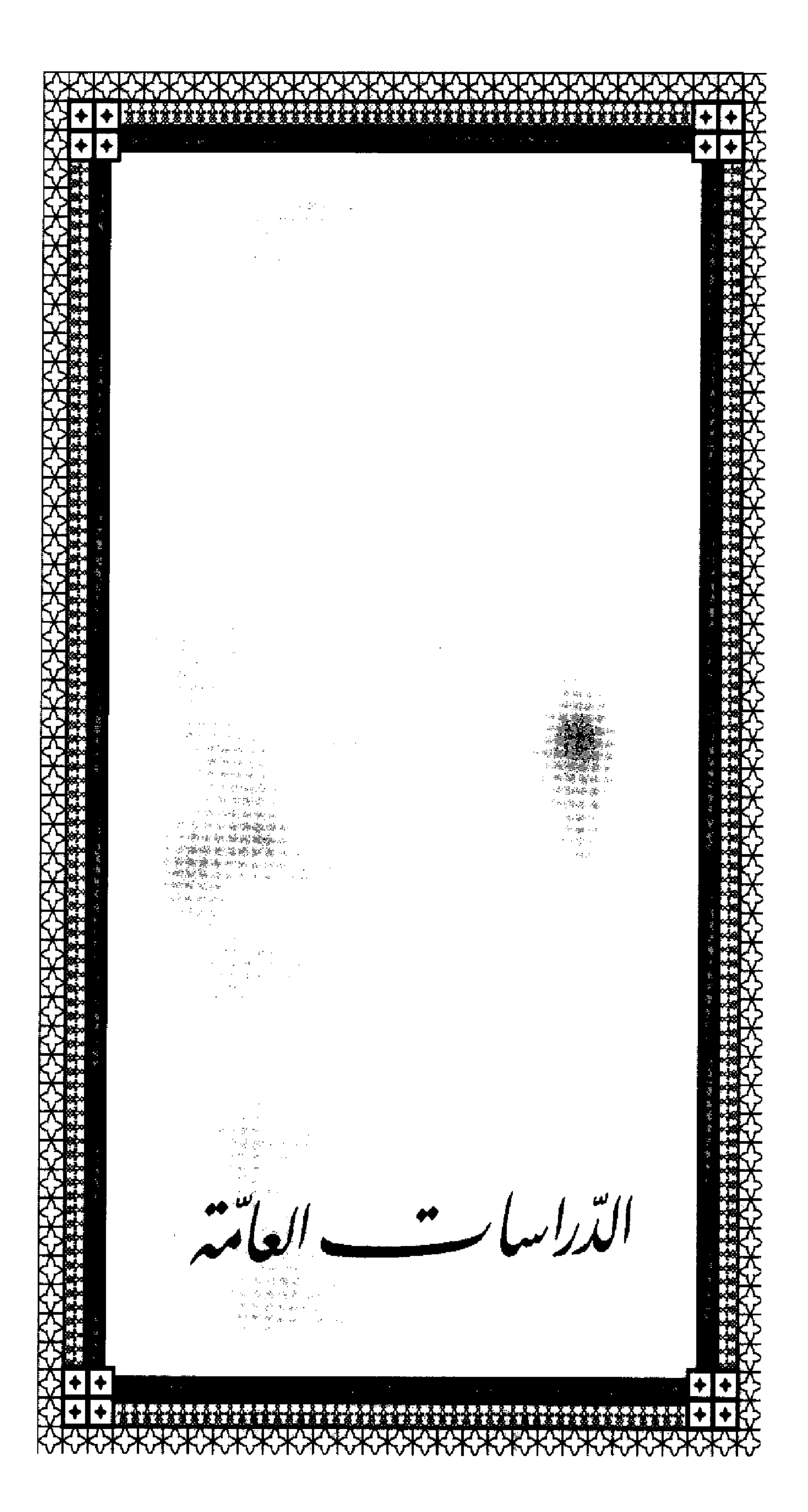
وأخبار عمر مع الشعراء كثيرة، كلها تسير في نهج الإرشاد والتقويم، المفضي إلى ما يرضي الله وعباده الصالحين، إلا أن هذا الأمر لم يطل أمده، فما كاد عمر يُغَيَّب في رمسه حتى عاد الشعراء إلى سيرتهم الأولى مع الخلفاء الذين جاؤوا بعده.

---

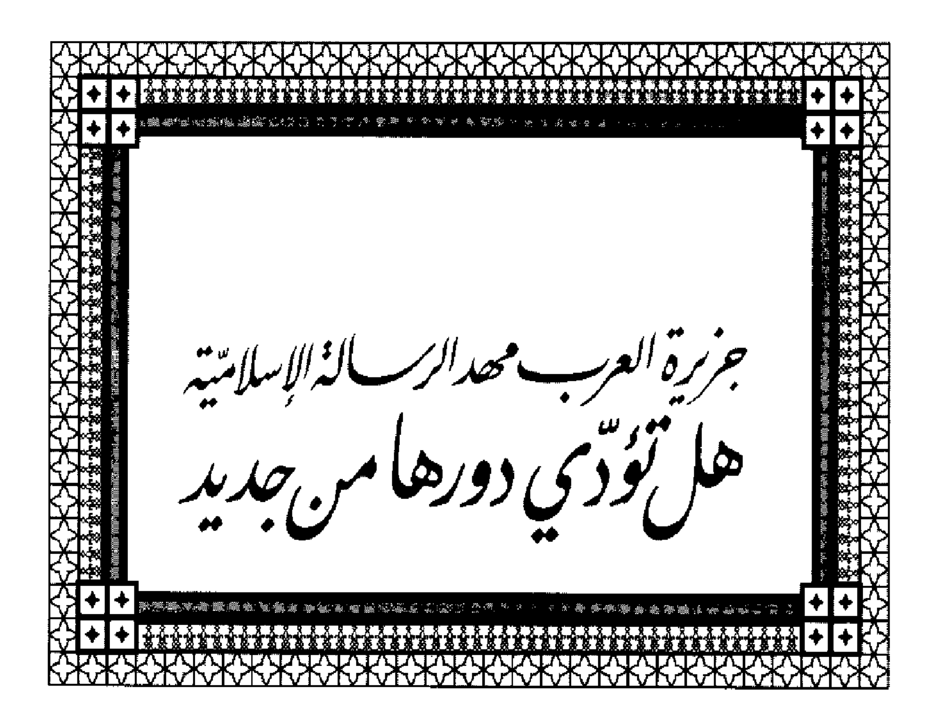
(33) الشعر والشعراء، 2/ 503.
(34) السابق، 1/ 399.
(35) العقد الفريد، 2/ 71.

وختاماً:

فلئن قصّرت بيئة الشام إبّان عهد بني أمية في إنبات الشعراء الفحول كما كان الشأن في بيئتي العراق والحجاز، فإن قصور الخلفاء فيها أفلحت في استقطاب كلِّ مُجيد في فنِّ القريض، وبليغ القول، وأثّرت هذه القصور وأربابها تأثيراً بليغاً في نهضة النقد وتوسيع مجالاته وتنقيح جوانبه، وإن كان من شيء يؤخذ على هذا النقد ـ في جميع صوره ـ فهو مجيئه فطريًّا، يرجع في طبيعته إلى الذوق العربي الخالص، وأنّه بعيد عن النقد العلميّ المعلَّل، الذي أخذت بوادره تظهر في بيئة العراق على أيدي اللغويين والنحاة الأوائل. والله أعلم.



الدّراسات العامّة



د. محمّد صالح المسفر
جامعة قطر الإنسانيّة



تمهيد:

للجزيرة العربية خصوصية دينية لدى ما يقل عن مليار مسلم ينتشرون في مختلف بقاع الأرض، إضافة إلى موقعها الجغرافي ـ السياسي الذي يتوسطُ ما بين القارتين، الأفريقية عبر البحر الأحمر غرباً، والآسيوية عبر الخليج شرقاً وباتجاه كل من المحيط الهندي جنوباً، ثم عمقها باتجاه الهلال الخصيب شمالاً، حيث يلامس ذلك العمق الشمالي القارة الأوروبية.

نص الله ـ سبحانه وتعالى ـ على خصوصية هذا الموقع الذي يتوسط القارات القديمة الثلاث بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى

ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدًاۗ﴾[1] وربطت هذه الآية بين «التبدل المكاني»، بين القدس والكعبة: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ﴾.

فموقع الوسط الجغرافي مرتبط باستقبال الكعبة البيت الحرام، فالأمة الوسط ليس بمعنى «الوسطية» في الدين والفكر والاتجاه أو السلوك، فللإسلام منهجه الذي لا يقبل بما تحمله الوسطية الفكرية من تلفيقية وتوفيقية ودعاوي فكرية أو سياسية تتجاوز أحياناً حتى ثوابت الإسلام.

فوسطية الأمة «موقع جغرافي» دلالته «مكانية القبلة» من جهة، وكذلك «الشهادة» على الناس من حولهم من جهة أخرى. والشهادة «حضور» لا تستقيم مع «الغياب» ولا علاقة لها بالوسطية المفهومية.

لقد جد علماء المسلمين في وضع خارطات جغرافية تبين وسطية الموقع نذكر منهم العالم الجغرافي ثابت بن قرة في عهد الخليفة المأمون والعالم الجليل البيروتي في عهد السلطان سعود الغرنوي، والعالم بن يوسف المصري أعظم علماء الفلك في مصر في القرن الرابع الهجري الذي عاش في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، والشريف الإدريسي الذي وضع خارطة لصورة الأرض بموجب طلب من ملك صقلية النورمندي روجار الثاني، ما يهمنا في هذا الشأن هو إسهامات هؤلاء الرواد بما رسموه من خارطات للعالم أظهرت كلها فيه مكة المكرمة في مركزه الوسطي جغرافياً[2].

ثم حين تكون شهادة العرب المسلمين على الناس، من موقع الوسط تأتي شهادة الرسول ﷺ على العرب المسلمين أنفسهم: ﴿وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدًاۗ﴾.

---

(1) سورة البقرة، الآية: 143.

(2) أحمد السيد دراج، الكعبة المشرفة سُرّة الأرض ووسط الدنيا، القاهرة: دار العلم والثقافة، 1999م، ص183 ـ 186.

ـ سعد المرصفي الكعبة مركز العالم، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع 1998)، ص18.

ونص الله ـ سبحانه وتعالى ـ على خصوصية الكعبة الدينية بوصفها منطقة حراماً، أو أرضاً حراماً، حرّمها مكاناً وحرّم فيها أشهراً حرماً: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[3].

هكذا «نسخ» القرآن الكريم باستقبال البيت الحرام ما كان من استقبال سابق لبيت المقدس: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾.

فخصوصية الجزيرة العربية الدينية المركزية ترتبط بمركزية الوسط الجغرافي التي ترتبط بدورها بالبيت الحرام والشهادة على الناس.

وقد ربط الله سبحانه وتعالى ما بين «البيت الحرام» و«القرآن» و«النبوة الخاتمة»: ﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[4].

واتخذ الله ـ سبحانه ـ من الأُميين العرب قاعدة بشرية لحمل الرسالة و«الخروج» بها للناس: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[5]

وأناط بهم المسؤولية عن الذكر: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾[6]. فقرن الله ما بين المسؤولية و«المحاسبة ـ السؤال» فلم يجعل المسؤولية عن الذكر اصطفاء عرقياً أو علوّاً في الأرض حين الخروج، ولكنه ـ سبحانه ـ جعلها رحمة للعالمين، وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. وتدخل ـ سبحانه ـ ليهيئهم لمقتضيات الخروج بتحقيق الإلفة بين قلوبهم: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ

(3) سورة المائدة، الآية: 97.
(4) سورة النمل، الآيات: 91 ـ 93.
(5) سورة آل عمران، الآية: 110.
(6) سورة الزخرف، الآية: 44.

قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[7].

وكذلك تدخل ـ سبحانه ـ لنصرة نبيّه والمؤمنين: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[8].

تلك هي «خصائص الخروج» رحمة للعالمين قبل أربعة عشر قرناً هجرياً[9].

قد خرج الأميّون العرب من جزيرتهم «دعاة دين» وكذلك «محرري أوطان» فناجزوا أكبر احتلالين في ذلك العصر، هما الامبراطورية البيزنطية والأخرى الساسانية، بداية بقيادة الرسول ﷺ لحملةِ الغزو ضد الروم في تبوك في العام التاسع للهجرة (630/ 631م)[10]، ثم تتابعت الفتوح طوال العهد الراشدي (11هـ/ 632 ـ 633م وإلى 40هـ/ 660 ـ 661م) ثم العهد الأموي وإلى (132هـ/ 947 ـ 750م)[11].

ومنذ العهد الأموي (661/ 750م)، ما يقارب التسعين سنة، ثم وطوال العهد العباسي (750 ـ 1258) ما يقارب خمسة قرون، تفاعل الفاتحون العرب مع مختلف «الأنساق الحضارية» و«المناهج المعرفية والفلسفية» التي كانت سائدة على المستويين الحضاريين في الشرق الآسيوي والغرب الأوروبي، مما أفاض

---

(7) سورة الأنفال، الآية: 63.

(8) سورة التوبة، الآية: 40.

(9) محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، محاضرات غير منشورة، جامعة الجزيرة، السودان 14 أكتوبر، تشرين أول 2000م.

(10) د. عبد السلام الترمانيني، أزمنة التاريخ العربي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، الجزء الأول، المجلد الأول، 1982م، ص26.

(11) المرجع السابق، ص69، 178.

في توضيحه وتفصيله المصنفون العرب كالشهرستاني[12] وابن النديم، وابن حزم الأندلسي.

فهذه أو تلك (سبعة قرون) تفاعل فيها الفاتحون العرب بالشعوب والقبائل بمختلف مكوناتها ما بين السند «شرقاً» وإلى الجزيرة «الأيبيرية» في إسبانيا غرباً، ثم مضوا بعد ذلك إلى غرب أفريقيا من ساحلها الشرقي إلى غربها وإلى أقصى الشرق إلى الملايو وجزائر أندونيسية.

ثم أطبق عليها المغول والتتار من الشرق، إلى سقوط بغداد في عام 656هـ/ 1258م)، وأطبق عليهم الفرنج الصليبيون من الغرب عبر حملات متتابعة (1095 وإلى 1270م)، وإلى إخراجهم من الأندلس وسقوط غرناطة في عام 1492م[13].

هكذا انحدر العرب سبعة قرون أخرى وتالية لقرون الازدهار والفتوح السبعة الأولى، حيث شهدوا في ختامها المتزامن مع نهاية القرن الرابع عشر الهجري الاختراق الصهيوني جيو ـ بوليتكياً (جغراسياً) للوطن العربي المجزأ ما بين البحر الأبيض المتوسط شمالاً والبحر الأحمر جنوباً فيما عُرف منذ عام 1948 بدولة إسرائيل، وهي دولة أو كيان نشأ في قلب الوطن العربي بعد اتفاقات (سايكس ـ بيكو) لتجزئة المنطقة عام 1916 ووعد بلفور لإنشاء وطن قومي لليهود في الأرض المقدسة عام 1917 وسقوط الخلافة التركية عام 1924[14].

وتتابعت الحروب بين دول «المواجهة» العربية وإسرائيل بداية من العام 1948 ثم 1956، 1967، 1973 ثم احتلال بيروت 1982، أما الشعب الفلسطيني

(12) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، (479 ـ 548هـ)، الملل والنحل تحقيق: محمد سيد كيلاني، (بيروت: دار المعرفة، 1982)، الجزء النهائي.

(13) موسى الزعبي، ما الذي تغيّر في الحضارة الغربية؟ الإستراتيجية أم التكتيك؟، (دمشق: الشادي للنشر والتوزيع)، 1995، ص84.

(14) ميشال نوفل، خالد زيادة وآخرون، العرب والأتراك في عالم متغيّر: وجهة نظر عربية، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتنسيق، الطبعة الأولى، تشرين الثاني، نوفمبر 1993، ص74، 75.

ـ أنظر الباب الثالث ص232، الفصل الخامس، ص262، الفصل الثالث، ص19.

فقد بدأ بثوراته منذ بدايات الاستيطان في عام 1935 ولا زالت ثوراته مستمرة حتى اليوم.

على المستوى الجزيري شهدنا أعنف حربين، الأولى بين العراق وإيران وقد استمرت عقداً من الزمان (1980/ 1989م) والثانية بين العراق والكويت (1990/ 1991)، والتي قدرت تكلفتها بنو 400 مليار دولار تحملتها دول مجلس التعاون الخليجي القادرة، أما العراق فكان مما ترتب عليه يقدر بـ300 مليار دولار[15]، وعلى ذلك أصبح اقتصاد المنطقة وأمنها رهينة للولايات المتحدة الأمريكية وفتحت الأبواب للاختراق الصهيوني للمنطقة.

ثم تواصلت الهيمنة الأمريكية «مرتكزاً» والأوروبية «مساندةً» إستغلالاً لتفجيرات الحادي عشر من سبتمبر 2001 في مدينة نيويورك وواشنطن بدعوى التحالف الدولي لمكافحة الإرهاب.

فاحتلت أفغانستان عسكرياً بعد حرب شاركت فيها معظم الدول الغربية الفاعلة والولايات المتحدة الأمريكية ونصبوا فيها حكومة تدير الشؤون الداخلية وبذلك تكون السيادة الأفغانية قد أسقطت عنوة وتفككت الدولة الإسلامية التي شكلتها حكومة طالبان.

لم يقف الأمر عند هذا الحد بل تجاوزه إلى العراق بأن قادت الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا تحالفاً عسكرياً دولياً خارجاً عن نطاق الشرعية الدولية، بل إن مجلس الأمن رفض فكرة الحرب ابتداء، لكن خرجت الولايات المتحدة وبريطانيا عن الإجماع الدولي وقادت حرباً ضد العراق وأسقط النظام السياسي في بغداد ونصبت الحليفتان أمريكا وبريطانيا حكومة مؤقتة بإشراف أمريكي على السيادية والإعمار وإعادة التأهيل.

وامتدت الهيمنة إلى الدول والشعوب الإسلامية في محيط بحر قزوين

---

(15) نجيب عيسى، التكلفة الاقتصادية لحرب الخليج الثانية، مجلة شؤون الأوساط، عدد أبريل 1991م، ص22.

الغني بالنفط وجنوب آسيا (فتكالبت علينا الأمم كتكالب الأكلة على قصعتها، وليس من قلة بنا ولكنا كثرة كغثاء السيل).

والآن، نقف مجدداً في جزيرة العرب، وقد أصبحت مجلس التعاون الخليجي، باستثناء اليمن الذي طالت غربته، فهل ستؤدي الجزيرة العربية دورها الرسالي مجدداً؟

قد أمد الله الجزيرة العربية منذ مطلع القرن الماضي بثروة النفط حيث يصل الإنتاج اليومي في مجموعه لدول مجلس التعاون الخليجي حوالي (14) مليون برميل يومياً بعائد سنوي يصل إلى (64) بليون (مليار) دولار تبعاً لإحصائية عام 1999.

ويتجاوز عدد السكان ـ من غير الوافدين ـ في مجموعه حوالي (35) مليون نسمة تبعاً لإحصاء 1996. وإذا استمرت معدلات النمو السكاني الخاصة بدول مجلس التعاون وفقاً لافتراضات الأمم المتحدة فإن عدد السكان سوف يصبح (80) مليون نسمة بحلول عام 2050، وسيبلغ تعداد سكان المملكة العربية السعودية وحدها (60) مليون نسمة(16) وهي أكبر دول شبه الجزيرة العربية، ثم إنها مركز استقطاب للحجيج والمعتمرين والوافدين بعشرات الملايين، فعوضاً عن الخروج للناس ـ كما كان في السابق ـ ها هم الناس يأتون للجزيرة، ومن مختلف الجنسيات، وبمختلف الدوافع، ثم إن لديها عمقها العربي الإسلامي على مدى الهلال الخصيب، ووادي النيل والمغرب العربي الكبير، وهو عمق يتسع لثلاثمائة مليون نسمة، وجعل الله من حول الجزيرة العربية أهم مضايق العالم وبواباته البحرية، من مضيق هرمز، وإلى باب المندب، وإلى قناة السويس، ثم امتداداً في العمق إلى جبل طارق، ولا زالت جغرافيتها تتوسط القارات القديمة.

ثم ها نحن نعيش مع العالم مرحلة الثورة التكنولوجية التي جعلت العالم قرية واحدة اختصرت ما بينه وسائل الاتصال والمواصلات.

---

(16) د. عبد العزيز محمد الدخيل، العولمة الاقتصادية ودول مجلس التعاون، منتدى التنمية، اللقاء السنوي الحادي والعشرون، 3 ـ 4 فبراير 2000، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

فكل المميزات الاقتصادية والديموغرافية والجغرافية. السياسية وغيرها سواء على مستوى الجيوبوليتيك أو الاستراتيجية أو العولمة بتقنياتها المتقدمة قد وفرّها الله ـ سبحانه ـ لهذه الجزيرة العربية.

ولا زال كتابها (القرآن الكريم) بين يديها، فهل ستؤدي دورها الرسالي رحمة بالعالمين، متواصلة مع ختم النبوة والرسالة؟ إنه واجب ديني وعبء تاريخي علماً بأن هناك «حاجة إنسانية» تبتغي دوراً رسالياً تعبر به «أزمتها الحضارية».

الغرض من الدراسة:

يرتبط الغرض من الدراسة بعدة موجبات أساسية:

أولاً: إن الجزيرة العربية، شعباً وأنظمة، وبالرغم من المميّزات المتعددة والمتنوعة التي ذكرناها ما زالت مأسورة عالمياً مرتهنة بدور «التابع» للنظام العالمي الذي يستنزف ثرواتها فيما رأيناه من ثلاثة حروب خليجية في الأعوام 1980، 1990، 2003، بحيث بلغ العجز التراكمي لهذه الدول في الناتج الإجمالي 10٪ في السنوات الثمانية الممتدة من عام 1992 وإلى عام 1999[17] فهذه الدول في حاجة إلى نهج استراتيجي يباعِدُ ما بينها وبين «التبعية» وليس لديها من نهج بديل سوى التوجه الإسلامي الذي حرّر «المناذرة» في حيرة العراق من قبل من التبعية للدولةالساسانية، وحرّر الغساسنة في الشام من التبعية للروم، فبفضل الإسلام والدور الرسالي من قبل أربعة عشر قرناً تحرر العرب المسلمون من التبعية وأصبحوا سادة أوطانهم وقرارهم.

خصوصاً وان كافة الأنظمة والتيارات التي استندت إلى مفاهيم غربية وافدة، سواء كانت ليبرالية أو ثورية، قومية أو أممية، قد فشلت تماماً طوال نصف القرن الماضي.

ثانياً: ان احتواء الجزيرة العربية دولياً أو عالمياً لم يعد يقتصر على نفوذ

---

(17)د. عبد العزيز محمد الدخيل، مصدر سابق، ص83.

القوى العظمى وتتقدمها الولايات المتحدة الأمريكية فقط، فالكيان الإسرائيلي منذ عام 1948 وإلى اليوم يشكل رأس حربة «داخل» المنطقة العربية بأسرها لكافة أشكال النفوذ الأجنبي، وشريكاً فعلياً في المخططات، سواء تمت الشراكة مستترة أو معلنة.

ثالثاً: إن الإرث الصليبي الغربي، وكذلك الإرث اليهودي الإسرائيلي تجمع بينهما قواسم مشتركة في العداء للعرب والمسلمين تاريخياً ودينياً وقومياً مما يدفع بهما لإجهاض أي نمو حقيقي لدول الجزيرة العربية خاصة وأنها تملك المميزات التي ذكرناها والتي تؤهلها لدور رسالي.

فالغرض من الدراسة يقوم على «فرضية» التلازم المصيري بين التوجه الرسالي للمنطقة والحفاظ على استقلاليتها وشخصيتها، فبقدر ما تباعدت عن هذا الدور الرسالي تكون قد استذلت لغيرها. أي بقدر ما ينحسر دورها العالمي الرسالي تنحسر ذاتها ومقوماتها.

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على منهج معرفي Epistomology معاصر في تحليل المركبات الحضارية والاجتماعية والتاريخية سواء تلك الخاصة بالحوار الرسالي مع الحضارة الغربية أو استكشاف طبيعة الدور الرسالي الإسلامي ـ العربي الذي ينطلق من الجزيرة العربية، ارتباطاً بالموجبات والمقومات التي ذكرناها في المقدمة والغرض من الدراسة. ولذلك تتعدد مصادر دراستنا من التاريخي إلى الفلسفي وإلى الديني والحضاري.

كذلك تتخذ الدراسة المنحى «المقارن» ما بين الطبيعة التركيبية للحضارة العربية الإسلامية والطبيعة التركيبية للحضارة الغربية المعاصرة والزاحفة بعولمتها.

فمنهج الدراسة متعدد ولكنه متكامل، بتعدد وتكامل الموضوعات وتحمل تحليلاتنا في ثناياها طبيعة المناهج التي نستخدمها تبعاً لكل حالة ولكن في إطار تكاملي، فللرؤية الدينية مصادرها المعرفية، تماماً كما أن لما نتطرق إليه تاريخياً واجتماعياً وفلسفياً مصادره التي حرصنا على توثيقها.

مفاصل الدراسة:

تبدأ الدراسة بالبحث في الأزمة الحضارية الغربية المعاصرة من حيث التركيب والبنائية باستخدام منهج التحليل والنقد، سواء من داخل الذات الغربية أو خارجها وحاجتها لبديل روحي.

ثم بالنظرِ في الأسباب التي حالت دون أن تكون العودة للمسيحية ولو بمنطق التجديد بديلاً لهذه الحضارة.

بعد ذلك نطرح موجبات البديل الإسلامي وخصائصه مع النظر في المعوقات التي تحول دون طرح هذا البديل وكيفية التغلب عليها.

مدخل لخلفيات الأزمة الحضارية العالمية:

من الواضح أن خلفيات «الأزمة» المعنية تعود إلى سياق حضاري «وضعي غير ديني وغير رسالي» وإلا لماانتهى منطق التداعي باتجاه الحل لأن يكون «رسالياً دينياً». وتنطبق هذه المواصفات «الوضعية» على الحضارة الراهنة المهيمنة عالمياً، وهي حضارة ذات «منشأ» أوروبي و«محصلة» أمريكية تعرّف الآن «بالعولمة».

يقتضي ذلك منا البحث في داخل الصياغة الوضعية لهذه الحضارة الغربية التي تفرض مركزيتها بمنطق العولمة على العالم، ثم اكتشاف أزمتها اكتشافاً «إشكالياً»، بمعنى تطور الأزمة إلى مستوى الإشكالية التي تتطلب بحكم الضرورة حلاً حاسماً يكشف عن مواطن الخلل في «النسق» الحضاري الوضعي ويفرض منظومة نسق رسالي مغاير لحل هذه الإشكالية دفعة واحدة، فهل نحن فعلاً أمام إشكالية؟!.

يحدد الدكتور محمد عابد الجابري[18] معنى ومفهوم الإشكالية بقوله: «على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية «وهي

(18) د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 1998، ص27.

- راجع الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، عام 1994، الفصل الأول.

ترجمة Problematique»، فإن جذرها العربي يحمل جانباً أساسياً من معناها الإصطلاحي: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر مُعيّن، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلاّ في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري.

إذنْ فحل الإشكالية هو غير حل الأزمة، فالأزمة يمكن حلها جزئياً وبمنطق يتصل بها مباشرة، لذلك نفضل الأخذ بمفهوم «الإشكالية» التي وصلت إليها الحضارة الغربية.

بذلك يأتي الحل ـ كما حدد الجابري ـ عاماً يشمل المشاكل العديدة والمترابطة.

تركيب وبنائية الحضارة الغربية:

يقودنا ذلك لمعرفة تركيب وبنائية الحضارة الغربية التي تتسارع خطاها باتجاه العولمة لننفذ بعد ذلك إلى عناصر الإشكالية فيها:

إنه من المعلوم، وإلى درجة البداهة في العلوم السياسية والاجتماعية المعاصرة، ان سياق الحضارة الغربية ـ الأوروبية منشأ والأمريكية محّصلة ـ قد انتهت بعد سياق تطوري بدأ منذ القرن السادس عشر الميلادي إلى تبني مذهب «المنفعة» Utilitarism، والبراجماتية Pragmatism وكلاهما قد نشأ في إطار الخيارات الفلسفية «العلمانية Secularism» وفي إطار «النمو الرأسمالي» Capitalist الذي يقوم على «الفردية والمنافسة Individualism And Competition» ويحوّل الإنسان إلى أداة للإنتاج والاستهلاك فيما يظهر من تصورات أداتية، أو الفلسفة الأداتية النفعية Instrumentalism التي أطلقها د. جون ديوي ـ 1859 ـ 1952 كإنجيل عملي جديد للمجتمع الأمريكي وبالذات في المجالين التربوي والأخلاقي[19].

---

(19)(ليون تروتسكي ـ جون ديوي ـ جورج نوفاك)، أخلاقهم وأخلاقنا، ترجمة سمير عبده (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط 1985)، 79 ـ 85. =

لا تعتبر البراجماتية مذهباً فلسفياً فهي تقود لصرف طاقة الفكر عن التوجه إلى الفلسفة، تركيبية كانت أو تحليلية، إلى الفعل ونتائجه. فالجوانب الفلسفية التي تظهر لدى مفكري هذه المدرسة هي فقط للتدليل على القيمة العملية للحقيقة في مقابل مختلف التصورات الفلسفية. هذا هو موقف المفكر الأمريكي «تشارلس ساندرر بيرس ـ 1839 ـ 1914» حيث ينتهي إلى القول" «ان تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر».

وكذلك هو موقف المفكر الأمريكي الآخر «وليم جيمس 1842 ـ 1910» الذي نزع نحو تجريبية متطرفة وجعل المدركات العقلية مدركات حسيّة مهمتها الوصول إلى تحقيق فعل نافع، أي أن أفكارنا في تمثلنا لقيمتها فهي بقدر ما تؤديه من فعل نافع تتجه إليه بالضرورة، وهذا هو أساس «المنهج الأدائي» أو «الأداتي». وهو اتجاه يتعامل مع الواقع كما يعبر عن نفسه بصدق مع الأفكار المحمولة عنه، فالبراجماتزم اتجاه يضع العمل «مبدأ مطلقاً» محاولاً حسم المناظرات الفلسفية حين يؤولها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ومن فرق في حياة الإنسان، فالمنهج البراجماتي مؤداه تحويل النظر عن الأوليات الفلسفية إلى الغايات والنتائج.

وفي نفس الإطار اعتبر المفكر البراجماتي «جون ديوي ـ 1859 ـ 1952» فيما أوضحة عنه «جورج نوفاك» ـ أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي أسلوب للسلوكُ أو قيمة أي سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد وإنما النتائج المحضة الناتجة عن أعمال الناس فديوي يرى في الأخلاق: «فعالية ظاهرة لها نتائج بدلاً من كونها مجرد صفة شخصية داخلية» ويعقب «جورج نوفاك» بأن هذا المقياس الموضوعي قد فصل دوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على «طيبة القلب».

= ولمزيد من البحث يُراجع:

ـ يعقوب فام، البراجماتزم أو مذهب الذرائع (بيروت: دار الحداثة، ط1، 1985).

ـ وليم جيمس، الموسوعة الفلسفية المختصرة (بيروت: دار القلم)، ص177 ـ 18.

هذا هو نسق التركيب الداخلي للحضارة الغربية إنطلاقاً من محصلتها الأمريكية الراهنة من «الداخل»[20].

غير أنه يُراد لهذا النسق أن يعمم عالمياً، أي أن يصبح «محوراً للعولمة». لهذا سطع اسمان، أولهما «فرانسيس فوكاياما» مؤذناً بالليبرالية نهاية للتاريخ الإنساني.

وكذلك «صمويل هنتنغتون» مؤذناً بصدام الحضارات مع المركزية الحضارية الغربية بمواصفات العولمة الأمريكية[21].

قد تعمدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة الترويج لدراسة فوكوياما لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية وذلك كنهج مضاد للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ. وبسقوط التجربة السوفياتية تتوثب الرأسمالية الغربية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما باعتبارها نهاية للتاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية لا على صعيد استراتيجي فقط ولكن على صعيد أيديولوجي أيضاً، وهي ليبرالية لا تمارس على حقيقتها ـ وبالرغم من نقائصها ـ في الولايات المتحدة نفسها كما فضح مضمونها «أرثر ميللر»[22]، «ففي الواقع الأمريكي حيث مجتمع «الكلاب الفخمة الضخمة» على حد تعبير آرثر ميللر، وحيث الوطن هو «حديقة حيوانات» فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية حيث أن «الليبرالية في أمريكا ليست أمراً سهلاً أو مستساغاً» ولهذا فضح ميللر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء. وقد مثل ميللر نفسه أمام لجنة تحقيق تابعة للكونغرس برئاسة السناتور مكارثي حول

---

(20) فرانسيس فاكوياما، هل هي نهاية التاريخ؟ (القاهرة: دار البيادر للنشر والتوزيع، 15/ 11/ 1990)، ص71.

(21) صمويل هنتغتون، صدام الحضارات ـ The Clash of civilizations - Debate - Foreign Affais reder - Newyourk-1993.

(22) أنطون شلحت، سياحة في أدب وفكر آرثر (ميللر فلسطين الثورة، عدد 271، تاريخ 12/ 3/ 1979).

آرائه في عام 1954 بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته «البوتقة» التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها.

قد انتهى «فوكوياما» إلى أن الليبرالية هي «نهاية التاريخ» وأن «الجدل الذي غذى الحروب والتطور المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ، قد بلغ نهايته الأخيرة حيث «لا خصوم ولا تناحرات». وقد حظيت أفكار «فوكوياما» باهتمام عالمي واسع بوصفها «بياناً نظرياً لتبرير ما سمي بالنظام الدولي الجديد» في مقابل التحولات منذ عام 1989 في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وقد أرجع فوكوياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية لدى المفكر الألماني «فريدريك هيجل ـ 1770/ 1831» وشروحات «ألكسندر كوجيف»[23].

حيث رأى هيجل عبر منهجه في دراسة التاريخ أن مبادىء الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة بمضمونها الليبرالي تشكل نهاية التاريخ، والتي ظنها في عام 1806 حين دحر نابليون الملكية البروسية.

لقد كشفت ليبرالية الأربعينات عن وجهها البوليسي حين سيق «آرثر ميللر» للمحاكمة تحت طائلة الحملات المكارثية، أما ليبرالية فوكوياما فقد كشفت عن وجهها البوليسي المعاصر أيضاً حين تسن التشريعات للقضاء حتى على حقوق الإنسان الأمريكي الدستورية باسم «مكافحة الإرهاب» إثر تلك العمليّات التي تمت في نيويورك وواشنطن بتاريخ الحادي عشر من سبتمبر 2001. والتي طبق فيها أيضاً منطق «صدام الحضارات» ـ كما سنشرح لاحقاً ـ ضد كل عربي ومسلم ومشرقي.

---

(23) الإشارة هنا إلى كتاب كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل) نشر بالفرنسية في عام 1947 ثم ترجم إلى الإنجليزية في عام 1996 ولأن كوجيف قد اعتقد بأن مطلق هيجل قد تحقق بعد الحرب العاليمة الثانية فقد لملم أوراقه الفلسفية وهجر مهنة التدريس إلى أن جاءت نهايته هو في عام 1968.
ـ أنظر: كامل شياع، فوكوياما وفلسفة هيجل، تلخيص لمقال (بيار بورتز) عن مجلة إسبري ـ Esprnit الفرنسية بعنوان (التاريخ والبوتوبيا) حيث يرى بورتز من خلال مفهومه لحرية الإنسان كإدارة وفعل ومسؤولية أن معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة فيه بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها والتي تستعصي بطبيعتها على أي محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لصالح معنى مستقبلي مزعوم ـ صحيفة الحياة ـ تاريخ 21 تموز/ يوليو 1992 ـ عدد رقم 10755.

أما بالنسبة لصمويل هنتنغتون وتنظيره لصراع حضارته «هو» مع حضارات العالم انطلاقاً من «مركزية» العولمة الأمريكية فهذا تعبير عن موقف التمركز على الذات وليس المثاقفة Acculturation الإيجابية والإنسانية مع الأخرين، فصدامية هنتنغتون الحضارية وليبرالية فوكوياما، كلاهما من أدوات أو أذرع الفلسفة الآداتية النفعية التي تزحف للسيطرة على العالم.

ماذا فعل هذا النسق الغربي بنفسه؟

وقبل أن نسأل عن مصير العالم مع هذا النموذج الزاحف علينا أن نسأل أولاً عن مصير إنسان هذا النموذج الذي يعيش داخله.

في تحليله لهذا الوضع يقدم الدكتور جميل قاسم(24) الطرح التالي:

في بداية القرن الحالي كانت عبارة الأمركة Americanisme مصطلحاً على الفظاظة، يعرّفها أحد القواميس الألمانية على النحو التالي «سطحية، إيقاع تهوري، سوء تقدير للثروات المادية، بحث بدون إتقان، ميل نحو الحسيات، ميكنة العمل والحياة، استثمار فظ للطبيعة وللقوة البشرية». وكانت الأمْركة تعني أيضاً الروح المستلبة ـ الذات، وتعني «ملكية أي شيءٍ بواسطة المال».

وعندما زار توكفيل أميركا في منتصف القرن التاسع عشر قال إن الروح الأميركية هي أبعد ما تكون عن الفلسفة. ولعل الفلسفة الأميركية الوحيدة التي ظهرت ـ وسادت ـ في الولايات المتحدة في تاريخها الحديث هي الفلسفة البراغماتية ومفاد هذه الفلسفة العملية الرئيسي هو التجريبية المحضة، أو الأمبيرقية الراديكالية. ويُشتق مصطلح البراغماتية من عبارة «Pragma» اليونانية وهي المرادفة للبراكسيس Praxix، أو النزعة التطبيقية. وقد حمل المصطلح في بدايات صياغته في أواخر القرن الماضي في حلقة شارك بيرس «1914 ـ 1839» مرادفات عدة «الأدواتية» Instrumantalisme، و«العملية» Practicisme قبل أن

---

(24) دكتور جميل قاسم، مقدمة في نقد الفكر العربي: من الماهية إلى الوجود، (بيروت: مكتبتا الفقيه ودار الهلال، ط1، 1996)، ص222 ـ 223.

تستقر التسمية مع وليام جيمس في كتابه الشهير «البراغماتية 1907: إن قيمة كل فكرة وكل مفهوم تكمن في الجدوى العملية المقدرة لها، أي في المؤدى والغاية العملية. ذلك هو فحوى البراغماتية التي تظل مفيدة كمعيار نهائي، موضوعي للحقيقة، ولكنها عندما تكون فلسفة حياة راديكالية تصبح مثلها مثل كل الأفكار والمفاهيم الأخرى الثواني، خاضعة لإدارة قوة، تحدد ما هو عملي وجائز وتطبيقي، فكل حقيقة أو فكرة تخضع إلى وضعية ما تحددها وتطبعها بطابعها. فالبراغماتية في نظام امبريالي هي غيرها في بلد في طريق النمو أو تحت ـ التنمية. والبراغماية الديموقراطية تختلف عن البراغماتية في نظام توتاليتاري شمولي. وهكذا فإن البراغماتية تتحدد بمحددات خارجة عنها. والسؤال هل الأمركة البراغماتية ستحمل في «النظام الجديد» الوعد أو الوعيد؟».

لعلّ شهادة أخرى هي الأبلغ تعبيراً عن الواقع/الإشكالية، لأنها استهدفت مباشرة ظاهرة «الكازينو» أو اقتصادية القمار، وبسقف إحتجاجي أعلى مما ذهب إليه «أرثر ميللر» حول «الكلاب الفخمة الضخمة».

في كتاب «الحداثة وما بعد الحداثة» الذي ضمنه معدّه ومقدمه «بيتر بروكر» آراء العديد من المفكرين حول هذا الموضوع تطرق «ديفيد هارفي» في الأفكار التي نشرت له إلى من حالة ما بعد الحداثة ـ بحث في جذور التغيير الاجتماعي»، ونقتبس هنا هذه الفقرات الموجزة[25].

«إن ظهور اقتصاد كازينو القمار هذا بكل ما يحتويه من مضاربات مالية وتكوين ثروات وهمية وأموال مصطنعة ليس لها دعم بأي نمو حقيقي في الإنتاج يساعد على توسيع الفجوة بين الأفراد. فهلّت رأسمالية كازينو القمار على البلاد ووجدت كثرة من المدن الضخمة نفسها تسيطر على تجارة جديدة وقوية. وعلى «قفا» هذه الطفرة في الأعمال والخدمات المالية، ظهرت ثقافة جديدة تماماً

(25) الحداثة وما بعد الحداثة: إعداد وتقديم (بيتر بروكر)، ترجمة د. عبد الوهاب علوب، مراجعة د. جابر عصفور، الطبعة الأولى، 1995 (Modernism - Post Modernism) منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ص290/ 291.

تنتمي إلى طبقة محدثي النعمة بكل لوازم التحول إلى طبقة أرستقراطية واهتمام برأس المال الرمزي والأزياء والموضة والحياة الحضرية.

وعلى الجانب المضاد من البحبوحة في العيش، كان هناك وباء التشرد والتجريد من أسباب القوة والنزول إلى قاع الفقر الذي غمر كثيراً من المدن الكبرى. وظهرت حالة من التعالي والأنانية ومعها شعور بالانتقام والثأر لم تشهد البلاد مثلاً لها طوال فترة ما بعد الحرب. وتم تسجيل الأصوات المنسية والأحلام التي لا ينساها مشردو نيويورك على النحو التالي «ائتلاف المشردين»، 1987:

«أنا في السابعة والثلاثين من عمري؛ لكن هيئتي توحي بأني في الثانية والخمسين. يقول البعض إن حياة الشوارع حرة وسهلة... لكنها لا حرّة ولا سهلة فإن كنت لا أدفع مالاً، فإني أدفع من صحتي واستقراري العقلي. وطني اسمه الضياع، وأرضي وصمها العار، أظل أبحث عن حجرة وأبحث عن الدفء وشماعات أعلق عليها ردائي وعن درج وعن مجرد طبق من الحساء الساخن. فما فائدة الحرية؟».

وقبل أعياد الميلاد لعام 1987 مباشرة، أجرت حكومة الولايات المتحدة خفضاً قدره 35 مليون دولار على ميزانية إعانات الطوارىء للمشردين. وفي الوقت نفسه، واصلت مديونية الفرد ارتفاعها وبدأ مرشحو الرئاسة في التقاتل حول من منهم يعلن وعده بالولاء بصوت أكثر إقناعاً. أما أصوات المشردين، فضاعت في الهواء في عالم «تسوده الأوهام والخيالات والادعاءات الزائفة».

نتيجة لهذه الحضارة ذات «القيم الزائفة» وإن تطورت تكنولوجيا، حلّ الإعلام بديلاً عن التربية والتعليم، والدعاية بديلاً عن الثقافة، والمنهج الآدائي بديلاً عن الفلسفة فانحبس الإنسان الأمريكي داخل جدرانها وأصبح «مبوتقاً Encapsulated»[26].

---

(26) John R. Royce - The Encapsulated man, University of Alberta - 1964.

ويا حبذا لو تم الجمع بين كتابات «آرثر ميللر» وكتابات «جون رويس» لطرح معالجة نقدية متكاملة لما نحن بصدده من سلبيات في تركيبة هذه الحضارة التي تنتج البؤس العقلي والروحي.

ولكننا ـ ومع هذه الشهادات، وقبل أن ننتقل للبحث في «البدائل» وهي/ أي البدائل/ بطبيعتها «نقيضة» للنسق الذي بين أيدينا نورد شهادتين هامتين وردّتا في منشورات «مركز البحوث والدراسات» في الدوحة أثناء أو بمناسبة انعقاد مؤتمر القمة الإسلامي التاسع في قطر[27].

في شهادته يقول المفكر الفرنسي المسلم «روجيه جارودي» حول «الأزمنة الحديثة» و«النهضة الغربية» إن الارتباط بين المعطيين لا يعني سوى «الميلاد المتزامن» للرأسمالية والاستعمار والذي «بتقويضه أركان قرطبة عام 1236م ودكّه لغرناطة آخر مملكة إسلامية بأوروبا عام 1492م، واجتياحه لأمريكا والاستيلاء على الطرق التجارية البحرية حول العالم، يكون قد قطع أوصال ثقافتين شامختين، هما الثقافة الإسلامية في الأندلس وثقافة الهنود الحمر.

وابتداءً من هذه اللحظة، يغدو بالإمكان أن نرجع بتحديد الحضارة الغربية لعلاقاتها بالطبيعة والآخر والله «أو الغاية النهائية من الوجود» إلى ثلاث مسلّمات هي:

1 ـ مسلمة ديكارت، التي تجعل «الإنسان سيداً ومالكاً للطبيعة».

2 ـ مسلمة هوبز، التي تجعل «الإنسان ذئباً بالنسبة للإنسان».

3 ـ مسلمة مالرو، التي تجعل «الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلهاً يسود جميع العناصر ويهيمن عليها».

ولكن خمسة قرون من الهيمنة المطلقة لم تنته بهذه الثقافة إلى ما استهدفته مسلماتها تلك من نتائج، وإنما إلى نقائضها من تلويث للطبيعة، واستنفاد

---

(27) الدور الحضاري للأمة الإسلامية في عالم الغد، نخبة من الباحثين والكتاب، إعداد مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، مؤتمر القمة الإسلامي التاسع، الطبعة الأولى، جمادي الآخرة 1421هـ/ أيلول ـ سبتمبر 2000م.

لمواردها، وقدرة تقنية على إتلافها، وانغمار في مستنقعات السوق التي فاقمت العنف، وسعرت الحروب، وألهبت نيران المزاحمة التي لم تفتأ أن جزأت المجتمع الواحد إلى فئات متناهشة، وعمقت الهوة بين شمال مستقطب للثروات المتفاحشة، وجنوب يتضور جوعاً ومسغبة.

أما زعم الاستغناء عن الله سبحانه في تدبير الكون، فقد انحدر بهذه الثقافة إلى كفرانها بالقيم المطلقة، واعتبارها الإنسان والنزعة القومية مركزاً للأشياء ومقياساً لها؛ فانقضت ركائز الحياةُ وخيمت البلبلة، ومزقت حراب العنف أحشاء المدن، وطم بحر الأهوال، وتوازنات الرعب، واحتدم سعار الإرادات والرغبات، على صعيد الأفراد والمجتمعات.

ومما لا مراء فيه أن هذه «الحداثة» المزعومة التي انطلقت منذئذٍ أبواقها للترويج لها، إنما هي دين، غير أنه لا يجرؤ على المجاهرة باسمه، وركنه الأوحد إنما هو «آحادية السوق»، تلك البدعة التي انفرد الغرب باختلاقها في مطلع «النهضة» والذي اهتبل تفكيك الاتحاد السوفيتي، وتحطيم العراق، واستبداد الولايات المتحدة الأمريكية بشؤون العالم الثالث وأوروبا، فرصة سانحة ليجاهر العالم باعتبار «ليبراليته الاقتصادية» نهاية التاريخ، على حد تعبير فوكوياما، أحد منظري أيديولوجية وزارة الدفاع الأمريكية.

ومما لا شك فيه أنه ما من مسلمة من مسلمات هذه «الحداثة» المزعومة إلا وهي مجرد أكذوبة من الأكاذيب، في مقدمتها:

أكذوبة الديموقراطية، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات. والحق أن هذه الديموقراطية لم تكن في طور من أطوارها سوى وسيلة تعمية وتمويه، تلجأ إليها أقلية من مالكي العبيد إلى مالكي الثروات.

أما ديموقراطية أثينا على عهد بركليس، التي يضرب بها المثل والتي تعتبر «أم الديموقراطيات»، فقد كانت حكومةً يديرها عشرون ألف مواطن من الأحرار، يستبدون برقاب مئة ألف من الأرقاء المحرومين من جميع الحقوق. أجل، إنها ديموقراطية، لا عيب فيها، غير أنها مقصورة على الأسياد، وليس لغيرهم من العبيد فيها نصيب.

أما الأكذوبة الثانية فهي المتعلقة بالمساواة بين الناس في الحقوق. وعلى الرغم من نص وثيقة «إعلان الاستقلال الأمريكي» على هذا المبدأ فقد ظل العبيد أكثر من قرن من الزمان يتجرعون علقم الاسترقاق، ولم يتورع حاملو هذا الشعار إلى اليوم عن ممارسة ألوان من التمييز العنصري الذي ينحدر بالزنوج إلى دركات الأشياء.

أجل، إنها ديموقراطية لا عيب فيها غير أنها مقصورة على البيض، وليس لغيرهم من السود فيها نصيب[28].

أما الشهادة الثانية فهي موثقة إحصائياً وهي التي أوردتها دراسة الدكتور «شافي بن سفر الهاجري» حيث عالج «نتائج» الرؤية الغربية للإنسان على واقع هذا الإنسان وانسجامه في إطارها، وذلك في الكتاب نفسه:

«هذه النظرة أو الفلسفة لموقع الإنسان في الرؤية الغربية، إن شئت فقل في الرؤية غير الإسلامية، والتي حاولنا استقراءها من أكثر من موقع جغرافي، أو أكثر من مدرسة، وأكثر من اتجاه، وأكثر من تاريخ ـ وحاولنا ما أمكن توثيق ذلك لتتسم نظرتنا بالموضوعية وعدم التحيز ـ انتهت على المستوى العملي أو على مستوى السلوك إلى واقع المعاناة الإنسانية الذي جاء ثمرة مرة لهذه الرؤية... لذلك قد يكون من المطلوب منهجياً، بعد وضعنا الملامح العامة للنظرية العامة للإنسان في الرؤية الغربية أن نلقي ضوءاً على واقع الممارسة والتطبيق، وسوف نكتفي هنا بإيراد إحصاءات عن هذا الواقع وهذه الشقوة والمعاناة، تم إعدادها من خلال مؤسسات الحضارة نفسها، حيث إن علم الإحصاء اليوم هو من أهم العلوم التي تحدد توجهات المجتمع ووجهته وتبصر بالأمراض التي تقبع داخله:

- ألمانيا: 30 ألفاً ينتحرون سنوياً.
- المجر: أعلى نسبة انتحار في العالم.

---

(28) المرجع السابق، ص167، 169.

- العنف في أمريكا: 135 ألف مسدس تجلب للمدارس الأمريكية كل يوم؛ 2،4 مليون طالب مدرسة، يُسرق منه شيء؛ 282 ألف طالب يتعرض للاعتداء الجسدي كل شهر، 5200 مدرس يتعرض للضرب في الشهر؛ أكثر من 210 آلاف أمريكي قتلوا في حوادث عنف داخلية خلال العقد الأخير؛ 17 مليون ضحية لجرائم العنف في الفترة ذاتها؛ 70٪ من كل جرائم القتل تتم بالمسدسات؛ 40٪ من جرائم القتل تتصل بالمخدرات.
- 120 ألف حادث انتحار في فرنسا.
- 40 مليون أمريكي ضحايا الإجرام خلال عشرين عاماً. الخسائر المادية المترتبة على الجريمة عام 1991م بلغت 19 مليار دولار.
- الحكومة الأمريكية استخدمت الأسكيمو في تجربة الأدوية المشعة «تقرير ذكرته شبكة سي. إن. إن».
- أرباح الاتجار بالمخدرات حوالي 500 بليون دولار سنوياً، ويعادل هذا المبلغ مجموع الناتج القومي الإجمالي لثلثي الدول الأعضاء في الأمم المتحدة[29].

وهناك شهادات عديدة من «داخل الذات» الغربية أوردها الدكتور «سالم أحمد محل» أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة صنعاء في ذات الكتاب[30] ولها قيمتها النقدية لأنها صرخات تحذير من الداخل كما قلنا. وقد استشهد الدكتور «محل» بـ«آزفلد اشبنجلر ـ 1880/ 1936م» و«آرنولد توينبي 1889/ 1975م» و«جوزيف. أ. كاميليري» وكذلك «روجيه جارودي» و«الكسيس كاريل» والرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نكسون» والرئيس الفرنسي الأسبق «شارل ديجول»، حيث أكد الجميع أن الحضارة الغربية في «مرحلة تفسخ»[31].

إذن: أين البدائل؟!

بعد هذا التداعي المنطقي في بحثنا، استدلالاً «عقلياً» واستقراء «علمياً»،

(29) المرجع السابق، ص242، 243.
(30) المرجع السابق، ص181، 190.
(31) المرجع السابق، ص201.

يمكن أن نصل بوضوح إلى أن البدائل تكمن في نسق حضاري نقيض لهذا النسق الوضعي/العلماني بمنشئه الأوروبي وبمحصلته الأمريكية. والبديل النقيض هو «روحي» أو ما يسميه البعض «ديني» أو أخلاقي وذلك لإعادة التوازن بين «جوهر» الإنسان إنسانياً ومنجزاته المادية في الحضارة، فلا يمارس الاستعلاء والاستغلال والفردية على ذاته وعلى الآخرين في كوّن مُسخّر له إلهياً منذ البداية.

كل الذين طرحوا البدائل من داخل الذات الأوروبية ركزوا على الجانب القيمي والأخلاقي والروحي، ولكنهم أبقوا على هذا التركيز في حيز الوعي «المتطلع» وليس حيز «الوعي» المتشكل، فالكل ينشد قيماً روحية وأخلاقية «مضافة» ولكن ما هي بالتحديد؟. وما هو مصدرها؟.

من بين الذين نقدوا التجربة الأوروبية هناك «روجيه جارودي» الذي اختار الإسلام، غير أن هذا الاختيار الإسلامي لا يشكل «القاعدة» لدى المفكرين الغربيين، وإن كنا نجد غيره كأمثال «محمد أسد» ـ أو ـ «ليوبولد فايس ـ سابقاً»[32].

لا ينفي ذلك أن الإسلام قد استقطب كثيرين من أبناء الحضارة الغربية، حيث اجتباهم المولى عزّ وجلّ، ولكني اتجهت للمفكرين منهم بالذات والذين كشفوا عن ضرورات الطرح القيمي والروحي ولكن دون تحديد نوعية الوعي الروحي هذا والذي يتطلعون إليه.

فلنأخذ مثالاً آخر لمفكّر وجودي حتى النخاع وهو «كولن ولسن» والذي تكاد المكتبة العربية أن تكون قد ترجمت كل كتبه وأحياناً بعناوين مختلفة.

فما يستشف من كتابات كولن ولسن[33] وبالذات في كتابه «اللامنتمي»[34]

(32) محمد أسد، الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فرّوخ.

(33) مشافي بن سفر الهاجري، الدور الحضاري للأمة الإسلامية، مرجع سابق، ص239.

(34) كولن ولسن، اللامنتمي (بيروت: دار الآداب، ترجمة أنيس زكي حسن)، ط1، 1969، ص80، 300، 301.

أنه ينتهي إلى نوع من «الإشراقية» و«الكشف الصوفي الآسيوي فيما كتبه عن «راما كريشنا» حيث أشار:

«وعلينا أن نفهم أن راما كريشنا استطاع الاحتفاظ بحساسية الطفولة طيلة حياته، أما نحن، وسط حضارتنا المعقدة، فإننا مضطرون إلى التبلور في مزاج معين، ولهذا فإنه ليس تزييفاً أن نقول إن حضارتنا هي المسؤولة عن انتشار النماذج الإنسانية والمادية في الفكر، أما راما كريشنا، الذي يعتبر في الطرف المعاكس، فقد كان باستطاعته أن ينفذ إلى أعمق ما يستطيعه الإنسان من ذهول تخيلي نشوان، الأمر الذي لم يستطع أن يفعله إلا عدد ضئيل جداً من الغربيين ما عدا أولئك القديسين الذين ظهروا في القرون الوسطى، والذين كانوا قادرين على أن يهبوا عقولهم ايضاً للتأمل والهدوء».

أما النماذج الإنسانية والمادية في الفكر الغربي فقد جسدها كولن ولسن في «الخبز والطاقة والجنس»، حيث يسيطر «الخبز» على عقل «كارل ماركس» ويسيطر «الجنس» على عقل «فرويد»، كما تسيطر «الطاقة» على عقل «ألبرت أنشتاين»، وقد رمز لماركس بشخصية «لورنس»، ولفرويد بشخصية الرسام «فان جوخ» ولانشتاين بشخصية راقص الباليه «بينيجنسكي».

المسيحية: لماذا ليست البديل؟

كل الذين طرحوا آفاقاً للخلاص الروحي في الحضارة الغربية لم يتجهوا للمسيحية التي نشأوا في أحضانها، ورُبط «عدم التوجه» هذا بالمرحلة التأسيسية للفكر الوضعي في أوروبا، أي الفكر الذي بدأ باستبعاد الدين على يد «فرانسيس بيكون» ـ «1561 ـ 1626» وإن كانت جذور هذا الفكر الوضعي تمتد تاريخياً إلى ما قبل ذلك. غير أن «جديد» بيكون هو محاولة فصله بين الاستدلالية العقلية والاستقرائية العلمية. وهو أمر لم يتبلور لاحقاً إلا على يد «أوجست كونت» ـ «1798 ـ 1857» أبو الوضعية المعاصرة والذي قسم مراحل تطور العقل من

«اللاهوت» إلى «الميتافيزيقيا» إلى «الوضعية»[35] غير أن أبا الوضعية «كونت» هذا، قد انتهى في عام 1845، أي قبل وفاته بسبعة عشر عاماً لأن يضع الشعور القلبي في مقام أرفع من العقل، ثم رأى الخلاص في «دين جديد» ولكنه لم يلجأ إلى المسيحية، إذ تعلق بدين للإنسانية[36].

أما (أرنولد توينبي) والذي قدّم (نقداً موسوعياً) للحضارة الغربية، وكتب عن كل حضارات العالم وثقافاته تقريباً[37]. فقد انتهى قبل وفاته في عام 1975 متراوحاً بين الدعوة لدين عالمي وعقله «اللا أدري» وذلك فيما نشرته صحيفة (التايمز اللندنية ـ بتاريخ 20/ 12/ 1975 وهي تستعرض الرسائل المتبادلة وغير المنشورة بين المؤرخ توينبي والكاتب اليهودي (فريتز روزنتال).

للإجابة على سؤالنا: لماذا عدم الإتجاه إلى المسيحية كمدخل للخلاص الروحي فإننا لن نكتب بأفضل مما كتب المؤرخ الموسوعي (جون هرمان راندال)[38] الذي أصّل لنشوء وتطور وتكوين «العقل الحديث» الصاعد ـ في تقديره ـ منذ القرن الثاني عشر في مواجهة «اللاهوت المسيحي» والذي حاول بدوره تعديل مواقفه عبر تجديدات متتابعة و«حلول وسط» لحركة الإصلاح الديني.

تكمن مشكلة اللاهوت المسيحي في أن موضوعاته أو مقولاته الخاصة

---

(35) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة دكتور فتح الله محمد المشعشع (بيروت: مكتبة المعارف، ط3، ص126 ـ 452).

(36) المرجع السابق ص455.

(37) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، Study of History، القاهرة، جامعة الدول العربية، ط1، 1960، إختصاراً لإثني عشر مجلداً، ترجمة (فؤاد محمد شبل) مراجعة (أحمد عزت عبد الكريم)، الإدارة الثقافية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ط1، 1960.
كذلك:
ـ تاريخ البشرية، ترجمة الدكتور (نقولا زيادة)، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع ـ 1988.

(38) جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مجلدان، ترجمة الدكتور جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، بيروت: دار الثقافة، 1965 (أنظر صفحات الإصلاح الديني من 241 وإلى 278، المجلد الأول بالعربية).

بالإنسان والنظرة إلى وجوده وحياته وعلاقته بالطبيعة قد أنتجت ضمن مرحلة عقلية هي الأكثر تخلفاً قياساً إلى ما سبقها من حضارة هيلينية وثقافة اسكندرانية حفلت بالمحاورات الفلسفية العقلية. فجاء اللاهوت المسيحي والذي لم ينشأ في الأرض المقدسة وإنما في أرجاء الامبراطورية الرومانية وكأنه الرد الأكثر تخلفاً على العقلانية اليونانية.

فلما استيقظت أوروبا على فكر النهضة أو الأنوار بداية من القرن الثاني عشر، وإرهاصاً قوياً في القرن السادس عشر، بدأت أوروبا تستعيد ذاك الموروث العقلي اليوناني، في مجال البحث في الطبيعة كما في مجال الإنسان، وقد كان (ابن رشد) أحد المساهمين في تلك اليقظة الأوروبية جامعاً ما بين الدين والفلسفة (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) كما أعاد إحياء (أرسطو) الملقب بالمعلم الأول[39].

لقد حدثت ملابسات سلبية عديدة في كتابة الأناجيل الأربعة «متى ـ يوحنا ـ بطرس ـ بولص» ما عدا إنجيل «برنابا» المكتوب بالسريانية لغة المسيح أصلاً.

بما باعد بينها وبين النصوص الحقيقية التي نطق بها السيد المسيح في الأرض المقدسة[40] وكذلك في إنشاء اللاهوت المسيحي طبقاً لهذه الأناجيل، فحدث منذ البداية ما يشبه الطلاق بين العقلانية وهذا اللاهوت، فلما تسلحت العقلانية الأوروبية بما ورثته عن الهيلينية في عصر الأنوار من جهة وما دفعتها إليه تطورات الرأسمالية المتنامية التي عززت من فعالية العقل الحرّ، المؤسس

---

(39) ابن رشد، فيلسوف الشرق والغرب، الملتقى الدولي حول (حداثة ابن رشد)، تونس 16 ـ 21/ 2/ 1998، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (إدارة برامج الثقافة والإتصال)، بيت الحكمة، إصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط1، 1999 ومشاركة: منظمة اليونسكوُ المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، مجلدان، ولد ابن رشد في قرطبة بالأندلس عام 1126 وتوفي في مراكش عام 1198م.

(40) محمد أبو القاسم حاج حمد، المراسلات غير المنشورة بين توينبي وروزنتال، التايمز اللندنية، 02/ 12/ 1975. كذلك الإشارة إلى دراسات (برونو باور) حول (نقد تاريخ الجبل القديس يوحنا، عام 1840) و(نقد تاريخ الأناجيل الأربعة ـ 1841) و(نقد التفسير اللاهوتي للأناجيل ـ برلين 1852 ـ ترجمة الحوارات، صحيفة الاتحاد، 29/ 3/ 1979، أبو ظبي.

الأول للسوق الحرّ وقيمه، مما اضطر المناصرين لذلك العقل إلى إحداث الإنقسام البروتستانتي الذي اكتشف من خلاله (ماكس فيبر) العلاقة المتناقضة بين ظهور الرأسمالية الحرّة والعقلية الكاثوليكية التقليدية. بدأت مرحلة حصار اللاهوت المسيحي[41].

ثم تطور الحصار إلى «قطيعة معرفية» بظهور الفكر أو النهج «الوضعي» بداية من فرانسيس بيكون وصعوداً إلى (أوجست كونت) وليس انتهاء بالعولمة المعاصرة التي هنا بحالة الفيلسوف الفرنسي (فولتير/ 1778) إذ كثيراً ما كان يردد «أن اللاهوت المسيحي قد بدأ حين التقى أول كاهن محتال من رجال الدين بأول أحمق من البشر» وقد كان شديد الخصومة لرجال الدين وللاهوت، ووجه نقداً عنيفاً حول صحة الأناجيل.

«وحين اشتد به المرض إلى درجة استدعاء القسيس ليسمع اعترافه. وسأله فولتير عمن أرسله، فأجابه إن الله قد أرسله، فسأله فولتير أن يقدم له أوراق اعتماده. وانصرف القسيس من غير أن يغنم بغنيمته. وارسل فولتير بعد ذلك في طلب قسيس آخر. ولكن هذا القسيس رفض تقديم الغفران إلى فولتير ما لم يوقع على اعترافه وإيمانه بالمذهب الكاثوليكي إيماناً راسخاً. ولكن فولتير ثارت ثورته لهذا الطلب وكتب بدلاً من ذلك بياناً قدمه إلى سكرتيره (واجنر) ذكر فيه: «أموت على عبادة الله، ومحبة أصدقائي، وكراهية أعدائي، ومقتي للخرافات والاساطير الدخيلة على الدين. «ووقع هذا البيان، في الثامن والعشرين من فبراير عام 1778».

ويقول: (ديورانت)[42].

«ولكن يجب ألا نفترض من هذا أن فولتير كان رجلاً بلا دين. فقد رفض الإلحاد رفضاً باتاً، حتى إن بعض الملحدين الذين اشتركوا في «كتابة الموسوعة»

---

(41) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتينية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلد، مركز الإنماء القومي، أنظر: الدكتور جميل قاسم، مرجع سابق، ص94.

(42) ول ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص297، 298، 312، 299.

اتجهوا ضده، وهو يقول في كتابه الفيلسوف الجاهل، انه قرأ سبينوزا وآراءه حول وحدة الكون وتأليهه ولكنه ابتعد عنها على أساس كونها آراء ملحدة».

ذلك هو ما كان من فارق بين العقلانية الأوروبية والأناجيل الأربعة واللاهوت التي بني عليها، وبالذات في إطار المنظومة الكاثوليكية وقد شكلت الإرهاصات الراسمالية الأولى كما ذكرنا بداية انطلاق العقل الحرّ بوجه الكاثوليكية التقليدية.

«لقد حاول ماكس فيبر في كتابه «الأخلاق البروتستانية، وروح الرأسمالية» أن يبيّن أثر التربية وبنية الوعي التي يرسخها المناخ الديني على تطور ونشوء عقلية اقتصادية، وهي، ههنا، دور الأخلاق البروتستانية في تطور المشروع الرأسمالي. وهو يرى، بالمحصلة أن القواعد الشكلية العقلية لبنية عقلية ما تؤدي إلى انبثاق عقلية تقنية وإدارية في المجال الإنتاجي الاقتصادي، أي أن بنية العقل الصورية تتضمن بُنْية تقنية في مجال القانون والإدارة والتخمين والمبادرة. من هنا، مثلاً، يُلاحظ أن الكاثوليكي، كان، عادة، يتحلى بذهنية جبرية أكثر انفصالاً عن العالم البروتستانتي القدري الأكثر إقبالاً على العالم، فالأول يميل إلى الاكتفاء والزهد، بينما يميل الثاني إلى المغامرة والريادة. الكاثوليكي يرفض «المادية» باعتبارها نتيجة العلمنة وتزمين شؤون الحياة، بينما يسعى البروتستانتي إلى الكسب المادي باعتباره شكلاً من أشكال الجدارة الطُهرية، وتحقيق الذات الاجتماعية. وليس المذهب الأخلاقي في دين أو عقيدة دينية معينة هو الذي ينطوي على قدرات بسيكولوجية معينة، بل السلوك الأخلاقي الذي تتضمنه العقيدة الدينية، كالائتمان، وإعلاء شأن العمل والمبادرة، والبحث المنهجي عن الكسب، والتقدير لعامل الوقت، والمنفعة المترتبة عليه، والدقة، كل هذه هي التي تحدد روح العقيدة أو المذهب وما تؤدي إليه من مفاعيل في الحياة الاجتماعية ـ الاقتصادية. وإذا أثر الفكر على الاقتصاد، والاقتصاد على الفكر، فإن هذا يؤكد جدلية التأثر البنيوي في علاقة الفكر بالواقع، والمادة بالوعي. وقد تركت الفكرة التطورية في القرن التاسع عشر أثراً بارزاً على العلم والفكر والأديان وأسهمت في إخضاع الظواهر الفكرية إلى النسبية التطورية، حتى تلك

الظواهر التي تتميز ببنى تطورية ـ تزامنية، كالدين، والجماعات الأنثروبولوجية الطائفة والقبيلة. . . الخ. وإذا أدت التطورية إلى بروز أنماط تطورية من الوعي الديني، مثلما أسهمت بنية الوعي البروتستانتي في التطور الرأسمالي، في الغرب، فإنها أسهمت في الشرق العربي ببروز وعي ديني تطوري قامت على أسسه إشكالية الإصلاح[43].

غير أن وتيرة التطور الأوروبي تجاوز حتى قدرات الإصلاح البروتستانتي بحكم ضوابط مرجعيته اللاهوتية والكهنوتية حتى دخلنا مرحلة الفكر الوضعي ومؤثراته، «وعادة يطلق على الفلسفة الوضعية المعاصرة أسماء متعددة، تعتبر في كثير من الكتب التي تتناول الفلسفة المعاصرة، كما لو كانت كلها مترادفة. فهي تسمى أحياناً: «الوضعية الجديدة» New Positvism أو بأسماء أخرى مثل: «الوضعية المنطقية» Logical Positivism، أو «التجريبية المنطقية» Logical Empirism، أو «التجريبية المتسقة Consistent Empiricism، أو «التجربية العلمية» Scientific Empiricism، أو «الوضعية الجديدة المنطقية» Logical New Positivismوكما تختلف وتتعدد الأسماء التي تسمي هذا الاتجاه الفلسفي، أو هذه الحركة الفلسفية المعاصرة، نجد أن هناك اختلافاً أيضاً بين مؤرخي الفلسفة المعاصرة حول المساحة التي تشغلها تلك الحركة الفلسفية الجديدة بالنسبة للفكر الفلسفي المعاصر. فهناك من يقصرها على الفلسفة الوضعية المنطقية، أو التجريبية المنطقية وحدها، وهناك من يجعل مداها يتسع فيستوعب الصورة التي تطورت عليها، وعرفت بالتجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية الجديدة[44].

وقد أدى هذا السياق التطوري إلى توليد الفلسفة الأدائية والبراجماتزم، بحيث أنه قد فقدت الحدود بين الأقسام الفلسفية في الإنتاج الراهن:

«إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة لا تمثل في حقيقتها مدارس فلسفية بالمعنى التقليدي القديم بقدر ما تمثل فلسفات تتجمع في إطارات عامة. ففلسفة

---

(43) دكتور جميل قاسم، مرجع سابق، ص94 ـ 95.

(44) دكتور عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط1، 1980، ص107.

(البراجماتية) الذرائعية النفعية مثلاً، كما تتمثل في الفلسفة البراجماتية Pragmatism عند وليم جيمس، أو في الفلسفة البراجماسية أو «البراجماطيقية» Pragmaticism، عند بيبرس، وتتمثل في النزعة الوسيلة «أو الاداتية» Instrumentalism عند جون ديوي، وكذا في النزعة الإنسانية Humanism عند شيلر وإن كانت كلها يجمعها إطار واحد هو النزعةُ البراجماتية[45] النفعية التي ترى معيار صدق الآراء ومقياس (الحقيقة) في (نجاحها).

البديل هو الإسلام... ولكن:

لقد قيمنا حتى الآن الحاجة الإنسانية الحضارية المتأزمة للدور الرسالي، وعجز اللاهوت المسيحي ـ رغماً من محاولات الإصلاح والتجديد ـ الإحاطة بالعقلانية الغربية نتيجة بنائيته السلبية التي أوضحناها. فلم يتبق أمام الإنسانية جمعاء سوى كتاب واحد يتعالى على «اللاهوت» وعلى «التزييف» معاً وهو «القرآن الكريم» الذي جعله الله سبحانه وتعالى خاتم رسالاته وكلماته للأرض، باعثاً به آخر الرسل والأنبياء وختامهم محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

والقرآن الكريم قد جمع في الذكر بين أرقى المستويات العبادية والعقلية وعلى مستوى كوني متجاوز ومستوعب أيضاً «المناهج المعرفية» البشرية كافة أياً كانت مشمولاتها ومضامينها. ومنفتحاً ومتفاعلاً مع جميع «الأنساق الحضارية» بمنطق «التعارف» الذي يشكل ركناً أساسياً في علاقة المسلمين بالآخرين. وحتى بأنفسهم شعوباً وقبائل.

فالقرآن وعي كوني محيط وشامل، بل هو وعي مطلق لأنه وحي إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فلا لاهوت في الإسلام كذلك الذي ابتدعه المسيحيون، وليس فيه مرجعية كهنوتية، ولم يقف يوماً أمام العقل أو الحرية، بل إن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قد نبه لفارق العبودية له من عبده، والعبودية بين الناس، فنهى عن ضرب الأمثال، ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ

(45) دكتور عزمي إسلام، مرجع سابق، ص16.

وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ* وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[46].

فالمملوك للبشر مملوك هو وما بيده «عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء»، وكذلك هو (أبكم لا يقدر على شيء) أي مسلوب الإرادة ومسلوب التعبير إلى حد البكمة. ثم هو (كَلّ على مولاه) رهن إشارته، ومولاه البشري ذاك بصفته مالك عبيد فإنه بحكم تكوينه لا يوجهه (أينما يوجهه لا يأت بخير).

أحاط الله ـ سبحانه وتعالى ـ في هذه المقاطع من سورة (النحل) بمواصفات مجتمعات «القنانة» و«العبودية البشرية» لا ليجعلها «قدراً» كما فعل اللاهوت المسيحي في دعمه للإقطاع والحق الإلهي المقدس للملوك ولكن ليجعلها سبة في جبين البشرية، ثم يؤكد على المعنى النوعي المفارق حين تتعلق العبودية به ـ سبحانه وتعالى ـ فهو لا يكتفي بتمليك عبده الحرّ للرزق بل ينتجه له كالعسل واللبن من بين «فرث ودم» ثم يمنحه حرية التصرف فيه. ثم إن الله ـ سبحانه ـ لا يأمر عبده إلاّ بالعدل ويوجهه للصراط المستقيم. ويزيد إلى ذلك تمليكه قوة الوعي والإدراك الثلاثي: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[47] فلا بكمةَ ولا استلاب وعي ولا استلاب رأي أو تعبير، ثم يجعل الله من الطير في جوّ السماء مثالاً على هذه الحرية: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى ٱلطَّيْرِ مُسَخَّرَٰتٍ فِي جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[48]. ذلك هو الإنسان في القرآن، وذاك هو «عبد الله» فلم يكن القرآن يوماً خصيماً للعقل والعقلانية وحرية التعبير والإرادة.

والإنسان في القرآن «كائن كوني» ممتد في الزمان والمكان، ما قبل ميلاده

---

(46) سورة النحل، الآية: 74 ـ 76.

(47) سورة النحل، الآية: 78.

(48) سورة النحل، الآية: 79.

وإلى ما بعد بعثه: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَـٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[49].

وكذلك: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[50].

فهذا الإنسان لا يحيط به أي منهج وضعي، فهو أكبر من الزمان الوضعي والمكان الوضعي وكذلك الفلسفة الوضعية. والكون الذي يولد فيه الكائن الإنساني هو أكبر من أن تحيط به الفلسفات الوضعية مهما أنتجت من النظريات «النسبية» أو الجدل والصيرورة أو الثورات الفزيائية، أو الحداثة وما بعدها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَـٰدِلُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَـٰنٍ أَتَىٰهُمْ ۙ إِن فِى صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَـٰلِغِيهِ ۚ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ * لَخَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[51].

وهكذا يقف العلم أمام كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر، كون خُلق فيه الإنسان وهو أكبر من خلق الإنسان.

بهذا المنطق التكويني لا يبوتق الإنسان ـ كما تبوتقه الحضارة الغربية ـ ليكون مادة بيولوجية للإنتاج والاستهلاك، وهنا يصبح الإنسان «قيمة وجودية» متعالية على الطبيعة البحتة وبهيميتها، حيث يدعوه الله ـ سبحانه ـ ليتسامى إليه عبر الدين، ولتتحقق من خلال هذا الإنسان منهجية الحق التي خلق الله بها الخلق، وليس منهجية العبث الوضعي، مادياً كان هذا البعث أو مثالياً: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَـٰعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَـٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾[52].

فالخلق الإلهي للإنسان والكون ليس ملهاة عبثية كتلك التي تجسدها أساطير «الأولمب» حيث مسكن آلهة قدماء اليونان الذين خلقوا الخلق للتسلية

---

(49) سورة البقرة، الآية: 28.

(50) سورة غافر، الآية: 11.

(51) سورة غافر: الآية: 56 ـ 57.

(52) سورة اللأنبياء، الآية: 16 ـ 18.

والمنافسة فيما بينهم. فهنا «خلق» ينتهي إلى «غائية حق» وهذا هو أساس الدين حيث يتسامى الكائن الكوني وهو الإنسان متجاوزاً «وضعية» الأرض.

هنا فقط تحل «الإشكالية» التي أفرزتها الحضارية العالمية وهذه هي «رسالتنا» وهذا هو «دورنا»، وكما تذكر مقدمة المحور الثالث (لإلحاق الرحمة بالعالمين).

ولكن... كيف نؤدي هذه الرسالة؟

ليست مشكلتنا أن لدينا لاهوتاً أو كهنوتاً، ولكن مشكلتنا أن بنا «تخلفاً»، والفكري والثقافي من هذا التخلف أقذع من الاقتصادي والاجتماعي، وإن كانت هذه المنظومة مترابطة ببعضها، اقتصاداً واجتماعاً وفكراً كما أوضحنا في تحليل (ماكس فيبر) للترابط بين البروتستانتية وروح الرأسمالية بوجه الكاثوليكية التقليدية.

إن مجتمعاتنا ما زالت تعيش بوعيها المتجذر مرحلة ما قبل الصناعة، وليس المطلوب اللحاق بالمرحلة التكنولوجية والمتقدمة كما هو مستوى الحضارة الغربية الراهنة، أي أن نبدأ «ذاتياً» من جديد أو أن نستعير فقط ما يمكن من الغير، فالاستعارة لا تشكل «حيوية حضارية» وإنما تشكل «تبطلاً» حضارياً وذهنياً، وإتكالية تجعل منا تجاه الغرب كحال العبد المملوك مع مالكه ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ﴾.

لقد انطلقت أوروبا في نهضتها ـ أياً كانت النتائج السلبية ـ بعد أن جيشت منذ القرن السادس عشر الحرفيين والتجار الذين يموّلون الحرفيين ويسوقون منتجاتهم، فتحول الحرفيون إلى صناعيين والتجار إلى رأسماليين بعد أن سندتهم اختراعات العلماء وكشوف الرحالة، وأزاح العقل والفلسفة سلطة الكهنوت واللاهوت والحق الإلهي المقدس للملوك. قوى مترابطة عضوياً، تدفع بالتطور، وعلى مدى قرون، ولكنها افتقرت للبديل الديني في نسقها الحضاري.

ولا نقول إن لدينا «المقابل» الذي «نقايض» به، أي روحانية الدين، فهم

لا زالوا يسحبون على ديننا ما سحبوه على اللاهوت المسيحي إلا أن «نبرهن» على أن ديننا «الإسلام» وكتابه «القرآن» ونبيه ورسوله «الخاتم» يملكون القدرة للتعامل مع الموروث العقلاني للحضارة الغربية حتى ضمن أعلى سقف له في الوضعية المنطقية المعاصرة كما شخصها دكتور (عزمي إسلام). دون ذلك حرث في بحر.

فالسؤال الآن: هل نملك نحن الذين نتنادى للحلول الإسلامية مستوى «الوعي الحداثي» نفسه في فهمنا لديننا بحيث نستطيع مخاطبة الحداثة الغربية، ونعوضها عن «لاهوتها المسيحي» من جهة وعن «وضعيتها وعلمانيتها» من جهة أخرى؟!.

لعلي طرحت بذلك «شروط» الخطاب الإسلامي المعاصر، لأنفسنا أولاً حتى يكون للغير ثانياً؛ أي البدء بأنفسنا، غير أننا «كمسلمين» لا زلنا في وضع ثقافي وبالطبع أيديولوجي لا يؤهلنا لهذا الدور، ولعلّي ألجأ هنا للتقييم ذي النقاط الست التي ساقها دكتور (حسن حنفي) لهذا الخطاب[53]:

1 ـ البداية بالإيمانيات والإلهيات وليس بالعقليات والإنسانيات دفاعاً عن حقوق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع، فالمشروع الحضاري الجديد من مقتضيات الإيمان تنفيذاً للأمر الإلهي وليس من متطلبات العصر. حاجاته إلى إعمال العقل والدفاع عن كرامة المواطن وحقوق الإنسان يعتمد على النص، قال الله وقال الرسول، أكثر مما يعتمد على العقل وتحليل العلل الماديّة المكّونة للواقع والدفاع عن السلوك كما هو الحال في نظرية العلم في علم الأصول.

2 ـ استعمال تطبيق الشريعة الإسلامية كوسيلة للضغط الاجتماعي وليس للثورة الاجتماعية، كفرض إلهي وليس تعبيراً عن مصالح الناس، مطالبة

(53) دكتور حسن حنفي، المشروع الحضاري العربي... إلى أين؟، محاضرة عامة، 1996م.
ـ محاضرات الموسم الثقافي الخامس عشر، 1999، أبو ظبي، مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، ص86 ـ 87.

للناس بواجباتهم قبل إعطائهم حقوقهم، وتقديم الحدود والعقوبات على تطبيق النظام الاقتصادي والاجتماعي والتربوي والبداية بالشكليات والمظاهر الخارجية وبالتستُّر والحجاب قبل النزول إلى رحاب الفضاء والسعي في ربوع الأرض.

3 ـ تقليد القدماء إحساساً بالعجز أمام العصر الذهبي الأول في عدم ترك السلف إلى الخلف شيئاً. ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ﴾. نشأت الحركات السلفية والعودة إلى الأصول هرباً من الحاضر وتعويضاً عن أزماته في عظمة الماضي والاقتداء بنموذجه وسنن أبطاله مع أن الحاضر مملوء بنماذج الجهاد في جنوب لبنان وفي فلسطين وفي أفغانستان.

4 ـ رفض الواقع والعجز عن التعامل معه، الخروج عليه وتكفيره، والوقوع في جدل أما... أو، الكل، أو، لا شيء، إما الإسلام أو الجاهلية، الإيمان أو الكفر، الله أو الطاغوت. ولا مصالحة بينهما، بقاء أحدهما مرهون بالقضاء على الآخر، ولا حل لهذا الصراع إلا باستيلاء على السلطة، بتنظيم سرِّي أو علني.

وبالتالي وجب قلب نظام الحكم وتأسيس الحكومة الإسلامية. فإن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. ولما كانت السلطة في كل مكان بين هذه النظم والجماعات الإسلامية يأتي حدّ العنف المتبادل، وإراقة دماء المسلمين بالقتل من طرف والاغتيال من طرف آخر.

5 ـ رفض الحوار مع التيارات الفكرية الأخرى واتهامها بالعلمانية وتكفيرها لأنها تفصل بين الدين والدولة، ولا تطبّق الشريعة الإسلامية؛ فالجماعات الإسلامية وحدها هي التي تمتلك الحقيقة أمّا غيرها ففي الضلالة والبهتان، منطق الفرقة الناجية مقابل الفرق الهالكة وحتى دون اعتبارهم من المؤلَّفة قلوبهم ممن لهم حقّ في بيت المال، وهم جميعاً أبناء وطن واحد.

6 ـ ردة البعض منهم إلى النقيض، فالنقيض يولد النقيض، والطرف ينقلب

إلى الطرف المضاد، فيحوّل إلى قومي أو اشتراكي أو ماركسي أو ليبرالي جذري أو ينشغل بالتجارة وشؤون الدنيا بعد أن تَشبَّع بشؤون الدين ويصبح الدين وسيلة للغطاء والتستُّر على مباهج الحياة واستغلال للبسطاء.

ربما يقول البعض إن الدكتور حسن حنفي قد «غالى» بعض الشيء حين سحب مقولات الحركات المتطرفة على مجمل الفكر الإسلامي السائد غافلاً عن طرح «الوسطيين» أو المعتدلين من العلماء والفقهاء الأكثر اختصاصاً بهذه القضايا.

القضية هنا ليست في «العينة» التي اتخذها دكتور حنفي ناطقة باسم التيار الديني، فالاختيار بالنسبة لباحث/مفكر في قامة الدكتور حنفي ليس «انتقائياً» فهي في عينة تجسد مثلاً الخطاب الإسلامي الراهن، ومن يدعي الاعتدال والوسطية هو على هامش هذا التيار وذلك لسبب رئيسي وبسيط وهو أن التيار الذي يدعي الاعتدال والوسطية لم يبلور مواقفه في إطار «العقلانية الإسلامية» بحيث أنه لا يبدي أي نوع من التواصل أو حتى ذكر الاتصال الثقافي بجذور ورموز العقلانية الإسلامية طوال المرحلة ما بين القرنين الهجريين الثالث وإلى السابع «القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي»، فإذا تواصل «المعتدلون» مع تلك المرحلة فإنهم يأخذون باتجاهات وفتاوى وأحكام مدرسة «النقل» وليس «الرأي».

كما أننا لا نرى تواصلاً فعلياً في توجهات هؤلاء بفكر الإصلاح الديني والنهضة طوال الفترة ما بين 1798 وإلى 1914 تقريباً[54].

---

(54) حددت معظم الدراسات التي تناولت بدايات التجديد والإصلاح الديني المعاصر فترة ما بين 1798 وإلى عام 1914 وما بعدها بقليل كعنوان لتلك الفترة:
- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798 ـ 1939) دار النهار للنشر، بيروت 1977، ترجمة كريم عزقول.
- دكتور علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798/ 1914) بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 197.

فاتهاماتنا لما يطلق عليه تيار الوسطية والاعتدال لا تقل عن اتهاماتنا لتيارات الغلوّ والتطرف، فلو ركز التيار الوسطي على ابتعاث (ابن رشد) و(الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) و(ابن خلدون) ومعظم الفلاسفة العقلانيين في مرحلة ما بين القرنين التاسع والثالث عشر الميلاديين، ولو تم التركيز أيضاً على ابتعاث (جمال الدين الأفغاني) و(محمد عبده) و(رشيد رضا) وحتى (علي عبد الرزاق) في مرحلة فكر النهضة، لما كانت «العينة الغالبة» هي تلك التي لجأ لتصنيف أفكارها الدكتور حسن حنفي.

ولنا أن نأخذ هنا برؤية البروفيسور (محمد أركون) حول تلك «الانفتاحية» في المجتمع الإسلامي التي ارتبطت «بالعقلانية» الإسلامية[55].

مجتمع منفتح:

هل من الممكن، كخلاصة لهذا الفصل، أن نقدم بإيجاز نمط المجتمع الذي ساد طيلة الحقبة الكلاسيكية الإسلامية؟ إننا نرى فيه لأول وهلة «مجتمعاً منفتحاً».

كانت بغداد والعواصم الأخرى لمختلف إمارات الشرق، وقرطبة الأموية، والمراكز الكبرى المرابطية والموحِّدة، وتونس والأغالبة والحفصية كانت مراكز إشعاع علمي كوني. من القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر الميلادي، صدرت مؤلفات كبرىٰ في مجالات العلوم والفلسفة والأدب والفنون ومختلف علوم الدين. يكفي أن نذكر هنا أن العالم الرياضي والجغرافي والفلكي أبا الريحان البيروني، والفلاسفة والأطباء والعلماء أمثال الكندي والفارابي، وابن سينا في الشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، في الغرب، والكتّاب الصوفيين كابن الفارض المصري، وابن عربي الأندلسي، وجلال الدين الرومي الإيراني، والموسيقيين، الموصلي وزرياب، و«المصلح» الغزالي والفقيه فخر الدين الرازي... ويمكن إيراد الكثير الكثير من الأسماء.

---

(55) محمد أركون، لوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقلد (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط.ع.1، 1983)، ص83 ـ 74.

وكثيرة كانت، في الغرب وفي الشرق، في القصر كما في المدينة، «المجالس» المفتوحة على يد وزير أو أمير، وكان يلتقي في هذه المجالس المثقفون والعلماء فيتبارون في مناظرات فكرية وأحاديث وحوارات في كل فن. وإبّان الحقبة العباسية العظيمة، ظلّت هذه المجالس مفتوحة للذميين من اليهود والمسيحيين والصابئة، وكان للفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي مجلس يتردد إليه المسلمون. وأصبحت المجالس مؤسسة اجتماعية امتازت بها الحاضرات الإسلامية، فيها نشأ «أدب السلوكِ» والحقيقة تقال، إن الأخلاقيات فيها، سواء كانت قرآنية، أم موروثة عن الإغريق، كانت غير متسامحة. وفي المدوّنات الاجتماعية، عن تلك الحقبة، نجد كثيراً من الاحتجاجات ضد «الاباحية ورخص الأخلاق» السائدة في الكثير من مجالس الأدب. ومع ذلك سادت فيها على الأقل روح التسامح وتقبل الآخرين على عِلّاتهم.

هذه اللقاءات بين العلماء والباحثين جعلت من المجتمع الإسلامي، في عصره الكلاسيكي مجتمعاً منفتحاً. وقد امتدت هذه اللقاءات إلى الأسواق، حيث أصبحت تُعقد فيها حلقات عفوية يجتمع فيها المتعلمون، ورجال الدين، والطلاب مع أصحاب الحوانيت والباعة وأهل الحرف التي كان لها دور شبيه بدور مؤسسات المجتمع المدني. وكان لهذه اللقاءات أثرها، أكثر من مرة، في سياسة الدولة.

مجتمع منفتح يُقبَل فيه العابرون من كل نوع وصوب. وكان حب السفر طاغياً في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي. فالتجارة البرية والبحرية، بواسطة القوافل أو السفن، كانت مزدهرة. كما أن **الحكمة القائلة «اطلبْ العلم ولو في الصين»** لم يكن حرفاً ميتاً، فالبحارة، والتجارة والحجاج، والجغرافيون المُحلِّفون من قبل الدول، والعلماء والفلاسفة والمتصوفون المتلهفون على معرفة معلم مشهور وبعيد كانوا يتجولون ويجتازون دروب العالم الإسلامي، بل ويغامرون أحياناً إلى ما وراء حدوده.

وبفضل الكتّاب وصلتنا تقارير عن هذه الرحلات. وهي تدل على حرصهم على الموضوعية العلمية الخالصة، وقد تدل أحياناً على ولعهم بالغريب

والعجيب، وبنقل الأساطير عن البلدان المجهولة. والأقاصيص والحكايا الشعبية اغتنت من هذه الأساطير، وإلى الحقبة الكلاسيكية تعود حكايا الجن والكائنات الأسطورية التي تعمر قصة السندباد البحري وقصص ألف ليلة وليلة. وإلى هذه الحقبة أيضاً تنتمي دقائق الجغرافي المقدسي، وكتاب البيروني عن الهند وعُلومها وحضارتها.

خاتمة: السبيل إلى الخروج:

إن استعادة العقلانية الإسلامية لتلعب دورها مجدداً ضمن واقع المتغيرات «النوعية» المعاصرة، وليس بمنطق «التكرار» هي المدخل لإحداث «النهضة» التي يؤسس عليها استعادة «الدور الرسالي رحمة بالعالمين».

فهذه العقلانية تشكل معبراً باتجاهين متكاملين:

أولاً: إعادة النظر في فهم الموروث بكل إيجابياته وسلبياته ضمن رؤى تحليلية معرفية ومنهجية.

ثانياً: إعادة تحليل الحضارة الغربية وموقفنا منها، بكل سلبياتها وإيجابياتها.

ونسترفد هنا قولاً سديداً للمفكر العربي المسلم الليبي د. مصطفى التير: إن «العقلانية بمعنى توظيف القدرات لاكتساب المعرفة وتوصيلها ونشرها، ليست بالأمر الغريب عند العرب، وهي ليست غريبة كمفهوم، كما أنها ليست غريبة كوظيفة. «إن العقل ليس اكتشافاً جديداً في الثقافة العربية، ولا هو ثمرة الحضارة الحديثة الصاعدة، بل هو أكثر المفاهيم رواجاً في هذه الثقافة». ولكن الكيفية التي تستخدم بها القدرات العقلية تخضع لتأثير خصائص الثقافة في زمن ومكان معينين، وخصوصاً تلك الثوابت الثقافية التي تحدد خطوط سير الفكر وتحدّ من حرية انطلاقه، وهي ثوابت تستمد قوتها، وكذلك شرعيتها، من الدين ومن التراث ومن التاريخ، لذلك توجد عقلانيات مختلفة، ولبعضها قيود أشد صرامة من البعض الآخر.

ونوع العقلانية هو الذي يحدد المسارات العامة التي يمكن أن يتحرك ضمنها نمط التفكير، أي الأسلوب الذي يترجم من خلال نوع العقلانية السائد عند التعامل مع الواقع وحل المشكلات التي يواجهها. فبواسطة الأنشطة المتعلقة بنمط التفكير تبنى المعارف وتُرتّب الحقائق، وتكون جميع هذه نسبية ومستقلة عن الفرد وتخضع لمحكّات عملية في حالة سيادة العقلانية التجريبية، ولكن عقلانيات أخرى لا تكون مستقلة عن الفرد، كما أن مصداقيتها تكون في التطابق مع نسق معرفي محدد مسبقاً إلى دين أو إلى أيديولوجيا.

وعلى الرغم من إمكانية وجود أكثر من نوع من العقلانية في المجتمع نفسه وفي الوقت نفسه، إلا أن واحداً منها تكون له مكانة أرفع، وعند سيطرة العقلانية في داخل ثقافة معينة. وإذا فرضت هذه الثقافة سلطتها على ثقافات أخرى، فإن سيطرة نوع العقلانية هذه سيتجاوز حدود مجتمع الثقافة التي ظهر فيها هذا النوع أول مرة.

إن تجربة التحديث الأوروبية بشقيها الغربي والشرقي، تسيطر اليوم على العالم من أقصاه إلى أقصاه، وهي تجربة ترتبط بتطور المعرفة العلمية وتقدمها وتوظيفاتها الصناعية. لكن هذا لا يعني بالضرورة أنها التجربة الناجحة الوحيدة، ولا أنها تجربة خالية من العيوب ومن الآثار السلبية. وتقدم الوقائع العلمية أدلة ملموسة تشير بأصابع الاتهام إلى هذه التجربة وتحمّلها مسؤولية معاناة ملايين البشر ومسؤولية دفع العالم نحو أوضاع قد تؤدي إلى نهايته[56].

إن ذلك يتطلب إصلاحاً كبيراً في المناهج التربوية والتعليمية والإعلام مع تفعيل دور لمراكز البحوث المنهجية والفكرية جنباً إلى جنب مع الجامعات، حتى نؤدي رسالتنا لأنفسنا وللعالمين.

وبما أن منظومة دول مجلس التعاون الخليجي تمضي باتجاه التحديث

---

(56) د. مصطفى عمر التير، الدين والعقلانية ونمط تحديث التفكير العربي، ملاحظات مبدئية، ضمن (ندوة: الدين في المجتمع العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية (و) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، مطبوعة، بيروت، حزيران/ يونيو 1990. ص604 ـ 605.

الحامل للعقلانية جنباً إلى جنب مع ترسيخ «الأصالة» وتقوم علاقاتها الاجتماعية والسياسية على منطق القبيلة الممتدة وليس النظام السلوكي «المغلق» فإن للمثقف المسلم الملتزم دوراً أساسياً يجمعه إلى رجل الدولة وكذلك العلماء والفقهاء لوضع أسس جديدة ومعاصرة لهذا الدور الرسالي انطلاقاً من «مسؤولية الذكر»: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾[57].

وهي مسؤولية إن لم تنجز بعد أن وفرّ الله ـ سبحانه ـ لنا كل مقوماتها يمكن أن تؤخذ منا إلى غيرنا: ﴿إِلَّا تَنفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[58]. وكذلك: ﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبْخَلُ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾[59]. وكذلك: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾[60].

---

(57) سورة الزخرف، الآية: 44.

(58) سورة التوبة، الآية: 39.

(59) سورة محمد، الآية: 38.

(60) سورة التوبة، الآية: 20.



د. زكي مبارك
جامعة محمد الخامس بالرباط

مقدمة: أدب الرحلات في المغرب

خصص الفقيه عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة المري صاحب (دليل مؤرخ المغرب الأقصى) القسم السابع من مؤلفه هذا للرحلات التي ألفها المغاربة فذكر أزيد من ثمانين ومائة. ولقد اعتنى بتحقيق ونشر بعضها الأستاذ محمد الفاسي الذي قال في شأن تفوق المغاربة في هذا النوع من التآليف، وولوعهم بالسياحة وارتيادهم لأقاصي البلاد، ولم يكن ابن بطوطة المغربي الوحيد الذي دخل أقاصي البلاد الشرقية ومجاهل أفريقيا، وإنما بقيت لنا أخبار أسفاره بفضل عناية السلطان ابن عنان المريني الذي أمر بجمعها. وقد صنف محمد الفاسي هذه الرحلات إلى حجازية، وسياحية، ودراسية، وخيالية،

واستكشافية، وزيارية، وسياسية، ومقامية، وفهرسية وسفارية[1].

من أصناف هذه الرحلات التي لها علاقة بموضوعنا: الرحلات الحجازية أي إلى المشرق العربي واسطنبول التي جعلناها تحت عنوان «**الرحلة إلى الشرق**»، والرحلات السفارية أي التي قام بها بعض السفراء المغاربة إلى دول أوروبا الغربية والتي جعلناها تحت عنوان «**الرحلة إلى الغرب**».

I ـ الرحلة إلى الشرق:
الوعي بوحدة الهوية والمصير المشترك

تعتبر الرحلات الحجازية من ابتكار المغاربة وهي الرحلة التي كانوا يتشوقون إليها نظراً لبعد أقطارهم عن الحرمين الشريفين بأرض الحجاز، وعن المسجد الأقصى بفلسطين. فالحج يعد ركناً من أركان الإسلام الخمسة، والصلاة بالقدس الشريف جزء من العقيدة الإسلامية انطلاقاً من قول الله تبارك وتعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ٱلَّذِى بَٰرَكْنَا حَوْلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنْ ءَايَٰتِنَآ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. لذا كان الحجاج المغاربة متحمسين لأداء هذه الفريضة والقيام بزيارة المآثر الإسلامية الشهيرة فعملت الفئات الواعية منهم، من رجال الفكر والأدب، والدين على ترجمة أحساسيسهم ومشاعرهم في كتابات وتآليف لتكون مبراساً ودليلاً يهتدي به من يأتي بعدهم. كما جاءت مدوناتهم عن تلك الرحلات صورةً حية لأهاليهم وذويهم من المغاربة يشفون بها حنينهم لزيارة بيت الله الحرام، وقبر الرسول ﷺ،وباقي المآثر الإسلامية الآخرى. وأول من بدأ هذا النموذج من الرحلات ابن جبير الأندلسي، ثم سار على نهجه ابن سعيد المغربي، وابن بطوطة، والعياشي،

---

(1) زكي مبارك: من أدب الرحلات: تحفة الملك العزيز بمملكة باريز. للأديب الكاتب إدريس العمراوي ـ مطبعة طنجة ـ 1989. ص5. اعتمدنا على كتاب: الإكسير في فكاك الأسير للسفير ابن عثمان المكناسي ـ حققه الأستاذ محمد الفاسي، من مطبوعات المعهد الجامعي للبحث العلمي.

وغيرهم مما لا تزال خزائن الكتب والمخطوطات تحفظ بنصوصها في انتظار باحثين جدد يكشفون عن كنوزها[2].

من دوافع رحلة المغاربة إلى المشرق العربي كذلك رغبة المتنورين منهم في التوقف بمراكز الثقافة العربية الإسلامية في كل من مصر والشام، والعراق، واسطنبول، والقدس الشريف، حيث حرضوا على الاتصال بكبار علمائها ومفتيها والأخذ عنهم، والقراءة عليهم، ولقاء العديد منهم. ولقد استمرت هذه الصلات الثقافية بين رجال الفكر والقلم المغاربة، وبين إخوانهم المشارقة ولم تنقطع أبداً وإلى اليوم، لأنها ظلت تنتعش وتتغذى بالعطاءات المتبادلة، عطاءات تستمد مقوماتها الروحية والفكرية من منبع واحد لا ينضب ولا يجف، منبع التراث العربي الإسلامي المشترك[3]. إن هذا التراث بكل مقوماته وقيمه الإنسانية شكل الحبل الوريد الذي يشد المغاربة بإخوانهم المشارقة، والمشارقة بإخوانهم المغاربة. لذا كان طبيعياً أن تهتم الفئات الواعية بكل التحولات التي تطرأ في أي جهة من جهات دار الإسلام وخصوصاً منها تلك التي تحتضن مراكز الحضارة العربية الإسلامية وتعتبر منارات للعلم والمعرفة، وفي طليعتها مصر العروبة والإسلام، مصر الأزهر الشريف. من أهم الأحداث البارزة التي عرفتها مصر والمشرق العربي والتي كان لها صدى قويٌّ لدى الفئات الواعية والحاكمة بالمغرب، حملة نابليون وما خلفه هذا الحدث العالمي من تطورات وتحولات في الميادين الفكرية والسياسية والتعليمية والإدارية والعسكرية في المشرق العربي واسطنبول. لقد اهتم الحجاج المغاربة بهذا الحدث فخصصوا له في رحلاتهم وتقاريرهم صفحات طويلة وأحاديث مفصلة. ولما كان هذا الحدث

---

(2) محمد الكحلاوي: آثار مصر الإسلامية في كتابات الرحالة المغاربة والأندلس ـ الدار المصرية اللبنانية ـ القاهرة ـ 1993م ـ ص12 و13.
لقد أشار الباحث في دراسته هذه إلى مجموعة من الرحلات التي ألفها المغاربة فأعطى عنهم وعنها نظرة تعريفية وذكر أسباب ودوافع رحلة المغاربة إلى المشرق العربي (ص15).

(3) محمد الفاسي: الرحلات السفارية ـ مجلة «وحي البينة» المغربية ـ دار الكتاب ـ الدار البيضاء ـ 1970 ـ ص71.

وما أعقبه من تحولات في المشرق العربي قد شكل (صدمة الحداثة) التي تؤرخ لنشأة الفكر النهضوي العربي والإسلامي الحديث، فلقد اهتمت به الفئات المتنورة في المغرب وسعت إلى الاطلاع على أسسه الفكرية والمعرفية. عن هذه الصدمة ونتائجها ومخلفاتها الإيجابية والسلبية سيحدثنا بعض الفقهاء المغاربة، وبعض رجالات حكومة سلاطين المغرب الذين أوفدوا للاطلاع على أحوال المشرق العربي بعد حملة نابليون، كما سيتحدث عنها كذلك بعض المثقفين المغاربة الذين جالوا وتجولوا بالمشرق العربي. وقد شكلت كتاباتهم وتقاريرهم المختلفة الروافد الأولى لحركة التنوير والتحديث بالمغرب.

1 ـ رحلة الفقيه محمد بن عبد الله الغيغائي (مارس 1858م)

صاحب الرحلة ولد بقبيلة غيغاية بأحواز مدينة مراكش المغربية. كان كاتباً عدلاً معاصراً للسلطان مولاي عبد الرحمان بن هشام (1822 ـ 1859م). تعد رحلته في مقدمة الرحلات الحجازية التي تعطي عن العالم العربي والإسلامي معلومات قيمة. نص الرحلة ما زال مخطوطاً وتحتفظ به المكتبة العامة بالرباط. قام أخيراً الدكتور سعيد ابن الأحرش بدراسة عن هذه الرحلة وهي التي اعتمدناها في هذا البحث[4]. عاش الغيغائي الحرب المغربية الفرنسية التي انهزم فيها الجيش المغربي في معركة إيلسي (1845م). كما عاش المحاولات الاحتلالية للتراب المغربي من طرف الإسبان. ولهذا فإن الوجود الأوروبي في المشرق العربي سيسترعي انتباهه منذ أن وطأت قدماه أرض الكنانة. إنه يفيض في الحديث عن خطورة هذا الوجود الذي اعتبره تحدياً وانتهاكاً لحرمة دار الإسلام. وإلى هذا المعنى يشير صاحب الرحلة: «... **من يحاج النصارى اليوم ويغالبهم لعلو كلمتهم في البحار والمراسي وفي سائر الثغور؟ فلا يخفى أمر النصارى وقوتهم في هذا الصدد على من له عقل أو سلك بلادهم، أو جاورهم**

(4) سعيد ابن الأحرش: الرحلات المغربية إلى الديار المقدسة وتركيا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: مصدر للمعلومات عن العالم الإسلامي. بحث قدمه الباحث في ندوة: مصادر المعلومات عن العالم الإسلامي التي احتضنتها المملكة العربية السعودية في أكتوبر 1999.

دمرهم الله، وكسر شوكتهم، وفرق جمعهم»[5]. ويضيف حول تفوق النصارى وما أخذوا يشكلونه من تهديد على الأمة الإسلامية قائلاً: «**وحاصل الأمر وغايته ان النصارى لعن الله دينهم، تفوقوا على المسلمين وعلت كلمة الكفر في الثغور، وذلت كلمة الإسلام في كل الأمور، ووقع الهول والفتنة وخمدت الفكرة والفطنة وبهذا سلط الله على قلوبنا خوف أعدائنا فاخترنا التلذذ بالغالي بترك الجهاد»** لقد اتخذ الغيغائي من بلاد مصر نموذجاً للتخاذل والانحطاط والتفكك، وخضوعها المطلق للسيطرة الأوروبية والانصياع لها. فقد احتل حديثه عن مصر حيزاً كبيراً من الرحلة فتعرض للعادات الجارية في اللباس والمأكل والمشرب، كما شرح التقاليد المتبعة في إقامة الحفلات، ودوَّنَ ارتساماته عن الشرائح الاجتماعية ملاحظاً أن من دناءة هذا القطر المصري خدمة النصارى، مشيراً إلى أن الفقراء أكثر الناس حياء وخجلاً إزاء هذه الوضعية المزرية[6].

عن الجانب الثقافي والمعرفي تعرض الرحالة إلى ذكر من التقى بهم من علماء مصر وفقهائها كإمام المالكية محمد بن عبد الله بن علياش الذي أفتاه بمنع الحج على ظهر الباخرة مما يحصل من المزاحمة والضيق، كما أجرى حديثاً ودياً مع كبار الحنفية منهم الشيخ الرافعي، والشيخ إبراهيم الباجوري. كما حضر الغيغاني حلقات الدروس التي كانت تعقد بالأزهر الشريف، وأبدى اهتمامه بالأزهريين وبوضعيتهم وبأحوالهم حيث قال عنهم: «... **إنهم اليوم غير معنيّ بهم ولا مبال بأحوالهم من الدولة، وقد كان لهم في الزمن القديم رواتب وأعلى المراتب، أما اليوم فلا معين لهم إلا الله تعالى»**[7]. انتبه الرحالة إلى وضعية طلبة الأزهر الوافدين عليه من الأقطار العربية والإسلامية فتعرض إلى أحوالهم، وتحدث عن نظام سكناهم وطريقة العيش والأحياء السكنية المخصصة لهم والتي تدعى بالأروقة فذكر منها رواق الطلبة الأتراك، ورواق الشاميين، ورواق

---

(5) سعيد ابن الأحرش: المصدر السابق ذكره ص19.

(6) سعيد ابن الأحرش: المصدر السابق ذكره ص19 و20.

(7) سعيد ابن الأحرش: المصدر السابق ذكره ص20.

الصعيديين، ورواق المغاربة. ولم يفت الرحالة ذكر مطبعة بولاق ودار الكتب المصرية التي قال عنها: «. . . **وهذه الدار مملوءة كتباً من كل فن وعلى كل لغة من الأجناس**»[8]. وإذا كانت بعض الجوانب الاجتماعية من المجتمع المصري قد أقلقت الرحالة المغربي، الفقيه، فإن بعض النواحي من الحياة الاقتصادية قدحظيت برضاه واستحسانه لكونها في نظره من الأسس الضرورية للإقلاع التنموي والنهوض بالحركة التجارية والمواصلات: فمن ملاحظاته في هذا المجال شق الطرق وتعبيدها وإنشاء القناطر والموانيء، وهي أشغال إنمائية قامت بها الحكومات الإسلامية على طول الطرق المؤدية إلى بيت الله الحرام، وفي أماكن أخرى من البلاد العربية. ومما استرعى انتباهه كذلك المواصلات السلكية واللاسكلية التي اعتبرها الرحالة المغربي أداة ناجعة ونافعة لمعرفة الآخر وما يجري في العالم بسرعة مذهلة. عن هذه الالة يقول:« . . . **هذا السلك أحدثه الروم نحو خمسة أعوام، وهو يجلب أخبار، وصفاته انه مصنوع من حديد رطب على قدر شريط الحصير المصنوع من الدوم كالخيوط تورد أخبار وتصدر بها في الحين من كل ديوان، وبها رجال من الروم واقفون عليها، عارفين بها. فإذا أردت أن يخبر بها عنك قيدت له حاجتك في الكتاب، ويطرحه أمامه وتنظر اليد وهو يحرّك الالة، فإذا أردت أن تخبر صاحبك عن سلعة أو أمر، تقيد كلامه وتعطي عليه درهماً عن كل حرف ويخبر به صاحبه بالسلك ويخبر صاحب السلك الآخر، صاحبك**» من غرائب الأمور التي حيرت عقل الغيغاني القطار، أو كما يسميه بابور البر. خصص له صفحات طوالا وصف كل أجهزته وصفاً دقيقاً. هذا القطار يوضح الرحالة «. . . **يسميه المشارقة ببابور السكة، إذ السكة عندهم هي الطريق. إنما البابور منه الموضع المقدم الذي هو رأسه، وفيه الحركات والالات. فالقطار هو على غير شكل البابور البحري لأنه يحمل على قطع أعواد لها أدوار من حديد وهي غاية ما يكون من الصنعة والحكمة والإتقان.**

---

(8) سعيد ابن الأحرش: المصدر السابق ذكره ص18. يتعلق الأمر بالتليغراف الذي تم اختراعه سنة 1794م من طرف الفرنسي Claude Chappe (1763 ـ 1805).

وهذه السكة (الطريق) التي يجري فيها مفروشة بالحديد من الجانبين»[9] ويختم الغيغاني حديثه عن غرائب المخترعات وعجائب الالات التي شاهدها بمصر وغير مصر بالإشادة بمخترعيها والاعتراف لهم بالتقدم والتفوق وهو يقصد هنا بالدرحة الأولى أوروبا بما أنشأته بالمشرق من وسائل وأسباب النهضة الاقتصادية والتجارية معتبراً ذلك من الإلهامات الربانية والاستنباطات البديعة.

2 ـ رحلات أبو إسحاق إبراهيم بن محمد التادلي (1827 ـ 1894م)

«شخصية علمية غريبة الأطوار كان من الممكن ان تقوم بأكبر دور في خلق نهضة علمية واجتماعية بالمغرب في القرن الماضي لو ساعدتها الظروف ووجدت المناخ الصالح»[10] الفقيه التادلي من علماء المغرب الذين تأثروا بالثقافتين العربية الإسلامية والغربية على حد سواء. فمن خلال رحلاته العريضة وجولاته الواسعة في المشرق العربي حيث زار الحجاز، ومصر، وفلسطين، ولبنان، وسوريا، وتركيا، أتيحت له فرص اللقاء بخيرة رجالات العالم والسياسة كالشيخ جمال الهندي، والشيخ أحمد بحلان، والشيخ عليش. كما أتيحت له فرصة اللقاء وهو في بيروت بالشيخ محمد عبده الذي كان منفياً بها إثر ثورة عرابي المصرية. لقد ألقى الشيخ التادلي درساً في القدس الشريف حضره أمير البيان شكيب ارسلان وكان يومئذٍ حدثاً صغير السن. أما رحلاته إلى البلدان الأوروبية وإقامته بها كإسبانيا، وجبل طارق الإنجليزية، قد مكنته من الاطلاع على مظاهر الحضارة الأوروبية وتعلم اللغات الأجنبية كالإنجليزية، والفرنسية، والإسبانية. وفي هذا الصدد كتب التادلي: «... **قيدنا بجبل طارق من بلاد الروم أيام إقامتنا به بعض**

---

(9) سعيد ابن الأحرش: المصدر السابق ذكره ص 18.

(10) عبد الوهاب بن منصور: أعلام المغرب العربي. الجزء الأول ـ المطبعة الملكية ـ الرباط 1979 ـ ص172. عن الرجل وعن حياته الفكرية الرجوع إلى كتاب العلامة عبد الله الجراري: شيخ الجماعة العلامة أبو إسحلاق التادلي الرباطي. ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ الطبعة الأولى ـ الدار البيضاء ـ 1980م. يمكن كذلك الإعتماد على ما كتبه عن الرجل الفقيه محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث ـ الجزء الأول ـ مطبعة بيروت ص: 321 ـ 322 ـ 323 ـ وعلى هذه المصادر الثلاثة اعتمدنا في هذا البحث.

ألسن الروم. وقيدته عن بعض المسلمين هناك لاضطرارنا إلى السفر مع النصارى ومخالطتهم، فيعرف الإنسان على الأقل أسماء الماء للوضوء، والحجر للتيمم، والماء البارد، والحار، والفحم، والطبخ ونحو ذلك من ضرورات الإنسان»[11].

الإنتاج الفكري لدى إسحاق التادلي غزير ومتنوِّعُ الموضوعات. من أهم تآليفه:

- تفسير بعض اللغات مثل لغة الفرس والترك والفرنسيين والانجليز والبربر.
- اختصار أقوم المسالك، في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي.
- رسالة في علم الجغرافية.
- رسالة في البوصلة التي تكون في السفن.
- زينة النحر لعلوم البحر.

من هذا المؤلف الأخير نقتطف الفقرات الآتية التي يقول فيها التادلي: **«لما من الله علي بالتوفيق لأداء فريضة الحج، وزيارة البيت المقدس والشام وأرض الروم، فاضطررت إلى ركوب البحر مراراً، تارة في سفن الشراع، وتارة في سفن النار المسماة بالبابورات، وتلاقيت مع أهل العلم والخبرة بسفر البر من المسلمين والنصارى، فاقتطفت منهم ما أمكنني من حكم سفره، لما ورد: الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها ولو من كافر، كما أشار له ما ورد: اطلبوا العلم ولو بالصين، مع النصين في ذلك الوقت للكفار، قيدت ذلك في الرسالة لينتفع بها من اضطر لركوب البحر إن شاء الله تعالى»**.

أما عن مشاركته في الحياة السياسية بالقدر الذي تمسح به مفاهيم العصر وأحكامه في ذلك الوقت: «... **فلا عجب أن يكون الشيخ من الرعيل الأمين الذي هزّهم الحماس ليلبوا بقلمهم ولسانهم في هذا المضمار خائضين في الميدان، ولو دبلوماسياً على الأقل. فقد كان يجري في المحافل العلية والسياسية أنه حمل رسالة موقعة من أعيان الرباط إلى السلطان عبد الحميد**

---

(11) محمد المنوني: يقظة المغرب الحديث ـ المصدر السابق ذكره ـ يشير الكاتب إلى أن نسخة من هذه المخطوطة ما زالت في حوزته ونسخة أخرى محفوظة بالمكتبة الصبيحية بمدينة سلا المغربية.

العثماني قصد ربط علاقة المغرب وتركيا عندما أحس بخطر الاستعمار ونكالبه على البلاد الإسلامية، وحمل التادلي تلك الرسالة يدل على ان الرجل كانت له خدمات سياسية إنسانية علاوة على رسالته العلمية التي عرف بها»[12].

إن الرحلات المتكررة للعلامة التادلي إلى تركيا جعلته يستوعب ويفهم التحولات التي يعيشها هذا البلد الإسلامي وهو يحتك بالأجنبي، وما كان لذلك من تأثير على الأوضاع والمقومات الاجتماعية والدينية والأخلاقية. لقد فهم ذلك بالاجتماع بالدعاة والمصلحين وكبار العلماء كما شاهد بوادر النهضة في تركيا فسعى إلى ربط وتمتين الصلات والتعاون الأخوي بين المغرب وهذا البلد الإسلامي وبذل مجهودات في الأوساط الحكومية والثقافية المغربية من أجل ذلك «**غير ان الحكومة المغربية لم تستجب لأية رغبة أبدتها تركيا في هذا الموضوع في ذلك الوقت ولا في غيره بسبب الخوف من انتشار النفوذ العثماني والضغط الذي كانت تمارسه القوى الاستعمارية على السلطان المغربي خوفاً من تعاون الدولتين الإسلاميتين اللتين كانت إحداهما تمسك بمفاتيح البحر الأبيض المتوسط من طرفه الشرقي، والأخرى تمسك بمفاتيح مدخله الغربي»**[13].

من نشاطه الفكري والسياسي كذلك لا بد من ذكر اهتمامه البالغ بكتاب **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، لخير الدين التونسي الذي زار تركيا عدة مرات ما بين (1853 ـ 1867م). ظهر كتاب خير الدين التونسي سنة 1867م، واطلع عليه الشيخ التادلي وقام بتلخيصه متأثراً بما يحتويه من أفكار جديدة ونظريات حول شروط النهضة العربية الإسلامية وأساس الحكم العادل. من هذه الأفكار والنظريات انطلق العلامة التادلي لنشر دعوته الإصلاحية فأصبح من المصلحين الأوائل الذين اقتنعوا بأن على الشرق ان يغير أساليب الحكم الاستبدادي، كما عليه كذلك أن يأخذ بعين الاعتبار: «**الوسائل التي أوصلت**

---

(12) عبد الله الجراري: شيخ الجماعة العلامة أبو إسحاق التادلي الرباطي ـ مطبعة النجاح الجديدة الطبعة الأولى ـ الدار البيضاء ـ 1980م ـ ص27 و28.

(13) عبد الوهاب بن منصور: أعلام المغرب العربي ـ المطبعة الملكية ـ الرباط ـ 1979 ـ ص173.

الممالك الأوروبية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية فيتخير منها ما يكون بحالة المسلمين لائقاً ولنصوص شريعتهم مساعداً وموافقاً»[14].

من نشاطه السياسي كذلك سعيه الحثيث في إبطال ضريبة المكس التي كانت مفروضة على أبواب المدن المغربية فتضرر منها الشعب، فأفتى بعض العلماء بعدم شرعيتها. لقد تصدى الفقيه للسلطان مولاي الحسن بكل شجاعة، منددا بهذه الضريبة حتى إنه بعث للسلطان بواسطة المتصلين به بالنكير ضد هذه الضريبة وعنها كتب «. . . **طلب مني السلطان مولاي الحسن نصره الله وأصلحه، أن أحضر معه بمسجده بالرباط على العادة عنده في تلك الليلة. . . فامتنعت، واعتذرت له بأني غير صحيح، ونويت اني غير صحيح مما يفعله من المظالم: المكوس»**[15]. وتصلب العلامة التادلي في موقفه إلى أن ألغى السلطان هذه الضريبة بظهير شريف عام 1885م. هذه المواقف الشجاعة جعلت من الشيخ التادلي أبرز العلماء المغاربة الذين ظلوا ثابتين على المبدأ، متشبثين بالقيم الإسلامية والأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها العلماء في المجتمع الإسلامي ليقوموا بدورهم في حركة الإصلاح والتجديد واليقظة الإسلامية. لقد تفطن الشيخ محمد عبده لخصال العالم المغربي حينما التقى به ببيروت وجرت بينهما حوارات دينية وسياسية وفقهية تركت في الشيخ محمد عبده آثاراً حميدة، فأعجب بآراء التادلي الصائبة وأفكاره النيرة المتحررة غير ناظر إلى تكوينه التقليدي الذي قد يتسم بالتزمت والتحجر. إن الفقيه عبد ا الجراري الرباطي يعتبر الشيخ التادلي من المجددين الذين قال فيهم الرسول عليهم السلام: «**إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»**[16]. وككل المجديين والمصلحين تعرض الشيخ التادلي للمحن والإهانة والمذلة من طرف

---

(14) المنصف الشنتوفي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ـ الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية لكتاب الجزائري ـ الطبعة الثانية ـ 1986 ـ ص85.

(15) محمد المنوني: مظاهر يقظة المغرب الحديث ـ الصمدر السابق ذكره ـ ص298.

(16) عبد الله الجراري: شيخ الجماعة العلامة أبو إسحاق التادلي الرباطي ـ المصدر السابق ذكره ص36 و44.

السلطات الحاكمة المغربية. لقد سجن دون أن يتضح السبب لمعاصريه، مما جعل الأقوال تضطرب في شأنه. غير أن العارفين بالأمور يرجعون أسباب سجنه إلى مواقفه الشجاعة، وشهرته الكبيرة في الأوساط العلمية والشعبية وغيرها، حيث أكب الناس على حضور مجالسه للانتفاع بعلمه والاسترشاد بمعارفه. ويضيف الفقيه عبد الله الجراري انه كان بالإمكان ان تقوم هذه الشخصية الفكرية بدور طلائعي في اليقظة المغربية لو وجدت المناخ الملائم والعقول النيرة والحكام ذوي إرادة صادقة للتغيير والإصلاح والتحديث.

3 ـ كتابات الحاج علي زنيبر السلاوي (1844 ـ 1914م)(17)

نشأ الحاج علي زنيبر في مدينة سلا المغربية سنة 1844م وذهب مع والديه وهو صغير السن إلى الديار المقدسة بقصد المجاورة. وبعد وفاتهما عاد إلى مسقط رأسه وعمره إذ ذاك نحو سبعة أعوام. وفي العقد الرابع من عمره توجه إلى مصر سنة (1878 ـ 1879م) فاشتغل بالتجارة في الإسكندرية وقيل كذلك في مدينة طنطا، فامتدت إقامته بمصر فترة طويلة عايش خلالها حرب عرابي باشا وساهم فيها، كما عايش معطيات اليقظة المصرية. خلال مقامه بمصر: . . . **دفعته غيرته الوطنية إلى الاهتمام بشؤون المغاربة من حجاج وغيرهم والتطوع للقيام بأعمال يقوم بها عادة القناصل المعتمدون رسمياً حتى كان يدعى أحياناً «وكيل المغاربة». وحدث في إحدى السنين أن تأخر خروج مركب الحجاج في موعده المضروب من مصر، فتكلف الحاج علي بنفقة الحجاج المغاربة أثناء فترة الانتظار التي دامت أياماً باتفاق مع شركة المركب. لكن هاته الأخيرة لم تفِ**

---

(17) اعتمدنا للتعرف على مختلف أطوار العلامة الحاج علي زنيبر على ما كتبه عنه كل من الأستاذ المنوني في مؤلفه: مظاهر يقظة المغرب الحديث ـ الجزء الثاني من ص399 و421. وما كتبه عنه أحد أفراد عائلته المؤرخ المغربي محمد زنيبر في مجلة «دار النيابة ـ المغربية» تحت عنوان: «وقفة مع شخصية الحاج علي زنيبر ودلالاتها التاريخية» ـ السنة الثانية ـ العدد السادس ـ ربيع 1985م ـ ص17 إلى 20. والعدد الحادي عشر من نفس المجلة ـ صيف 1986م ـ ص14 إلى 19. كما اعتمدنا على الدراسة التي أنجزها باللغة الفرنسية تحت عنوان:

Nation et Nationaliseme au Maroc - P471 - 472. للباحث: جاك كاني Jaques Cagne.

بالتزامها، ونزل على عاتق الحاج علي عبء النفقة الذي كان ثقيلاً إلى درجة أنه افتقر واضطر للعودة إلى بلاده سنة 1904م بعد أربعة وعشرين عاماً من الإقامة بمصر»[18]. استقر علي زنيبر في بداية الأمر بمدينة طنجة العاصمة الديبلوماسية للمغرب، فصادف وجوده بهذه المدينة تحركات ديبلوماسية مكثفة من قبل الديبلوماسيين والسياسيين ورجال الصحافة والإعلام التابعين للدول الأوروبية المتنافسة على احتلال المغرب. ضمن هذا السياق تابع بكل اهتمام وحس وطني مفرط زيارة الأمير الألماني غليوم الثاني للمدينة سنة 1905م، والمحادثات الفرنسية الإسبانية الإنجليزية الإيطالية لاقتسام المغرب، والمشاريع الإصلاحية التي عرضتها هذه الدول على السلطان المغربي من أجل الأخذ بها، والمشاورات الأولى من أجل عقد مؤتمر الجزيرة الخضراء والذي سينعقد سنة 1906م[19]. ويغادر الحاج علي زنيبر مدينة طنجة ليستقر بمدينة فاس وهو مشحون بأفكار النهضة المصرية التي واكبها وتأثر بها وساهمت في تغيير عقليته وأفكاره، ومشحون كذلك بما اكتشفه خلال مقامه بطنجة من مناورات الدول الأوروبية، ومما تبدله من مجهودات وترسمه من مخططات في المجال الفكري والإعلامي لتهيئةِ الرأي العام الوطني والدولي للسيطرة على المغرب. وقد لعبت صحف طنجة التي صدرت إبان هذه الفترة بإيعاز من رجال الديبلوماسية والمال والأعمال دوراً بارزاً في هذا المجال[20].

عاد الحاج علي زنيبر إلى فاس وهو متيقن كل اليقين بأن المغرب في

---

(18) محمد زنيبر: وقفة مع شخصية الحاج علي زنيبر ـ مجلة دار النيابة ـ المصدر السابق ذكره ص18.

(19) في هذا المؤتمر واجه المغرب وحدة أزيد من 10 دول أوروبية وتمسك خلال مداولات المؤتمر باستقلاله وسيادة سلطانه وأقر على إدخال الإصلاحات التي تقترحها أوروبا شريطة ان تكون بإشراف السلطان المغربي وغير مقيدة لسلطاته الدينية والدنيوية، على أن يقتصر دور الدول الأوروربية على تقديم الخبرات والمساعدات التقنية والمالية التي تتطلبها هذه الإصلاحات.

(20) تناولت دور هذه الصحف في بحث بعنوان: مساهمة لبنان في دعم الثقافة العربية والفكر التحرري بالمغرب ـ قدم في الندوة التي احتضنتها بيروت أيام 3 و4 دسنبر 1998م. اشرت في هذا البحث إلى الصحافة العربية بطنجة ودورها ففي مواجهة الصحف والإعلام الاستعماري والدفاع عن الحقوق المغربية وسيادة سلطانه.

طريقه لا محالة إلى الاحتلال والسقوط في أيادي القوى الأوروبية. وكفقيه متشبع بالفكر الصوفي وبالدعوة الإصلاحية التي تأثر بها خلال مقامه بمصر النهضة، فقد رأى أنه من واجبه القيام بمهمته كرجل من رجال المتصوفة المخلصين لمبادئهم ومثلهم العليا: «. . . **متمسكاً بالشريعة قولاً وعملاً، خبيراً بالحق، باذلاً جهوده في أداء النصيحة**»[21]. من هذا الإحساس وبإيعاز منه، حرر الحاج علي زنيبر عدة مذكرات سياسية يشرح فيها وجهات نظره في القضايا الشائكة التي كانت مطروحة على المغرب وتتطلب الحل والإصلاح. من بين الموضوعات التي تناولتها مذكرات الفقيه زنيبر تلك التي تحمل عنوان:

- حفظ الاستقلال. ولفظ سيطرة الاحتلال[22].
- مشروع دستور مغربي يقترحه على السلطان عبد العزيز[23].

حفظ الاستقلال. ولفظ سيطرة الاحتلال:

استهل المصلح مذكرته بتفسير كلمة الاستقلال وقارن بين مدلولها اللغوي والسياسي وواقع البلاد المغربية التي ما زالت في نظره، قانونياً، رغماً على مقررات مؤتمر الجزيرة الخضراء، في حالة استقلال داخلياً وخارجياً براً وبحراً. إلا أنه لضمان هذا الاستقلال وتدعيمه يلفت الحاج علي زنيبر نظر السلطان مولاي عبد العزيز إلى ضرورة التريث في المصادقة على لوائحه، ويقترح عليه تأليف لجنة تنتخب من عيون متنوري الأمة لتقوم بفحص الاصلاحات التي أقرها المؤتمر المذكور، حتى إذا انهت الجمعية المغربية فحوصها وأعلنت عن رأيها

---

(21) محمد زنيبر: مجلة دار النيابة ـ المصدر السابق ذكره ـ ص19.

(22) اعتمدنا في هذا الباب على ما نشره الباحث محمد المنوني في كتابه: المظاهر ـ ص400. وما كتبه كذلك في مجلة دار النيابة المصدر السابق ذكره، وتحليل هذه النصوص التي قدمها الأستاذ محمد زنيبر في مجلة دار النيابة ـ المصدرين السابقين ذكرهما.

(23) يوجد نص هذا الدستور بكامله في كتاب: مظاهر يقظة المغرب الحديث ـ ملحق 67 ـ ص408. وفي مجلة دار النيابة يعطي نفس الكاتب نظرة عن هذا الدستور تحت عنوان: مشروع دستوري يقترحه الحاج علي زنيبر السلاوي ـ مجلة دار النيابة ـ النسة الأولى ـ العدد الرابع ـ خريف 1984م ـ من ص19 إلى 17.

في تلك المقررات، يأتي دور المصادقة الملكية على ما يجب العمل بمقتضاه.

أما كلمة الاحتلال فهي في نظره كلمة ينصرف مضمونها في أمور السياسة إلى وجود قوة غريبة بجهة كانت تتمتع بحرية الاستقلال، بصرف النظر عن متعلقاته، أوجدته ظروف الأحوال بطريق شرعي أولاً، فلذلك كان مكروهاً عند قوم آخرين، ولا فرق في المرارة بين ثمرة الاحتلال الأجنبي، وثمرة الاحتلال الوطني. ولذا يطالب صاحب المذكرة بلزوم اتخاذ كل الوسائل للقضاء على مقدمات الاحتلال، مع العمل على نهج سياسة قويمة إزاء الرعية. وليست القوة إلا في جانب قوم رضعوا ألبان معارف التحوطات الدفاعية والتجارب الهجومية بفطام النفوس عن حب الذات وترك الملذات. وينهي هذه المذكرة قائلاً: «. . . **وليس في ذكر ما صارت إليه حالة الجزائر وتونس وغيرهما من البلدان أدنى تعزية للنفس، أو فائدة يتمتع بها الحر إذا لم يقم بالواجب**».

مشروع الدستور المغربي لعلي زنيبر:

تناول المشروع في 31 فصلاً الإجراءات التي يجب على السلطات الحاكمة مباشرتها والقيام بها لمواجهة مشروع الاصلاحات التي أقرها مؤتمر الجزيرة الخضراء والتي يرى الفقيه علي زنيبر أنها ليست مطلقاً في صالح المغرب، حكومة وشعباً. من الأمور الأساسية التي تصدرت المشروع نظام الحكم المغربي، وشعارات الدولة المغربية ومظاهرها والعلاقة بين السلطان والرعية، وحماية الهوية المغربية والحفاظ على ثروات البلاد والعباد.

من الإجراءات التي يجب اتخاذها في المجالِ السياسي يقترح تشكيل مجلس للأمة ينتخب أعضاؤها من الأعيان المتنورين يرأسهم أفضلهم وتكون من مهامها الأساسية اتخاذ الوسائل الإصلاحية، وتعميم اصلحها في كل مصالح الحكومة براً وبحراً، جلباً للأمن والراحة، ودرءاً لكل فساد (الباب الأول).

- استعمال اللسان العربي، نطقاً وكتابة ـ في جميع دواوين الحكومة براً وبحراً، مع إدخال اللغة الأجنبية لضرورة الوقت، بشرط عدم انفرادها بشيء يخرجها عن سلطة الإجراءات العربية العمومية (الباب الثاني).

- وجوب سريان الأحكام المحلية على كل من بالقطر أو من في حكمه، بدون التفات لشريف أو وضيع، أو ثبوت التبعية لأية دولة أجنبية (الباب السادس).

- منع كل استبداد يقضي بعدم تمتع الراعي والرعية بثمرة وسائل العدل في كل حال (الباب الحادي عشر).

- وجوب المحافظة على مصالح الدول قدر محافظتهم على مصالح وحدة استقلال مملكة المغرب الأقصى، بدون إدخال ما يثني عزيمة الرعية عن الثقة برجال الحكومة وعزيزهم (الباب السادس والعشرون).

- اتخاذ التدابير اللازمة لإدخال فنون المعارف العصرية: من جهادية وغيرها وأنواع الصنائع الحديثة والفلاحة وما يزيد الأمة تقدماً في الأمور التجارية والاقتصادية (الفصل السابع والشعرون).

- وجوب إدخال الإصلاح في نفس مصالح الحكومة ليمكن تخصيص كل إدارة بما يليق بها، فإذا عضد المشروع كان الواجب على رجال الحكومة اتخاذ التدابير لتكوين حكومة منهم قادرة على دفع الطوارىء وجلب المنافع ووقاية الأوطان، وردع كل من يريده بسوء من إنس وجان (الباب الحادي والثلاثون).

لعل هذه الأفكار كانت متداولة في بعض البلدان العربية والإسلامية تعرف عليها صاحب المشروع، كما تعرف عليها باقي الفقهاء والعلماء المغاربة الذين زاروا هذه البلدان أو توقفوا بها. غير أن الجديد في كتابات الحاج علي زنيبر يتجلى في طريقة تقديم كتاباته السياسية والإصلاحية وفي عرضها بأسلوب عربي حديث تعمد فيه استعمال ألفاظ وعبارات لم تكن متداولة من قبل ولدى الفئات المتنورة المغربية: «. . . **فكتابة الحاج علي زنيبر تبرز بصورة ملحوظة التطور الذي طرأ على العربية المستعملة في المغرب، ولربما لأول مرة. إنه يستعمل لغة جديدة للتعبير عن أفكاره مختلفة عن اللغة التي كان يستعملها أبناء جيله. إنه يستعمل ألفاظاً من مثل: الاستقلال، والحرية، وموضوع، والدول العظام، والمندوبون، والمؤتمر، والصلح، الخ. . . وكلها ألفاظ غير قديمة في اللغة**

ولكنها أخذت معنى جديد في المجتمع المصري عن طريق الصحافة والتأليف الجديدة التي اطلع عليها الحاج علي وتمرّسَ بمدلولها»[24].

هل كان معاصروه من الفئات المتعلمة على درجة من الوعي السياسي لفهم أفكاره ودلالات العبارات الجديدة التي تتضمنها كتاباته الإصلاحية؟ **«. . . لو كان معاصروه على درجة من الوعي لاعتبروه من الرواد ومن دعاة التجديد ولاستقبلوه حين عودته من مصر بحفاوة وترحاب، ولكان له شأن آخر في بلده سواء بالنسبة للرسميين ورجال المحزن أم بالنسبة لعامة الناس»**[25].

4 ـ مذكرات محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي (1874 ـ 1956م)[26]

ولد محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري بمدينة فاس في أكتوبر 1874 ودفن بمدينة الرباط سنة 1956. درس بجامعة القرويين وعيّن أستاذاً بها وعمره لا يتجاوز الخامسة والعشرين. ولمكانة الحجوي الأسرية والعلمية ألحق بحضرة السلطان عبد العزيز ليتولى عدة مهام حكومية. تعرف الحجوي على السلطة الحاكمة في المغرب من الداخل، ودرس رجالات حكومة هذه السلطة عن قرب بحيث يعتبره المفكرون والمؤرخون المغاربة (**المثقف المخزني النموذج**) الغزير الإنتاج، والداعية المتحمس الذي كان في الوقت ذاته موظفاً مخزنياً لمدة تربو على نصف القرن، كانت تتخللها فترات من احتراف التجارة والرحلات. هذا المثقف المخزني ركز دعوته إلى تحديث الدولة حسب مفهوم التحديث الذي يرمي إلى تأسيسه على الفكر السلفي الحديث في المغرب[27].

---

(24) محمد زنيبر ـ المصدر السابق ذكره ـ ص19.

(25) محمد زنيبر ـ المصدر السابق ذكره ـ ص18.

(26) محمد الصغير الخلوفي: انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره مذكرة الفقيه محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي. تقديم الدكتور زكي مبارك ـ مطبعة المعارف ـ الرباط 1994. في مقدمة الكتاب ذكر الباحث مجموعة من المصادر والمراجع حول الرجل وفكره وأعماله.

(27) سعيد بن سعيد: المثقف المخزني وتحديث الدولة في المغرب ـ مجلة المستقبل العربي ـ عدد 58 ـ ديسمبر 1983م ـ ص27. وقد اتخذ الباحث الفقيه الحجوي كنموذج لهذا الفقيه من خلال كتاباته السياسية والإصلاحية.

الحجوي والمحاولات الإصلاحية للسلطان مولاي عبد العزيز (1894 ـ 1980م)

تابع الحجوي عن كثب المحاولات الإصلاحية الأولى التي أراد السلطان الشاب مولاي عبد العزيز إدخالها إلى البلاد بإيعاز من مجموعة من الأوروبيين الذين اتخذ منهم حاشيته، وإن لم يكونوا كلهم على درجة واحدة من الإخلاص له، لأن بعضاً منهم، بل أغلبهم، كانَ همهم الوحيد الغنىٰ السريع وتركيز نفوذ بلدانهم على حساب باقي البلدان الأوروبية المتنافسة على المغرب. كما كان الحجوي يراقب من بعيد نشاط وسلوك بعض المغاربة من رجالات المخزن وتجاره الذين استغلوا ميل السلطان لتحديث الحياة المغربية فراحوا يزينون له فوائد الألعاب الميكانيكية والكهربائية الثمينة، وإدخال وسائل التسلية والترفيه للبلاط من مثل إقامة سباق الدراجات في حديقة القصر ممّا لم يكن يألفها المجتمع المغربي. هذه المستحدثات شوّهت فكرة التحديث في أعين الشعب وأضرت بسمعة السلطان ورجالات حكومته. وتزداد الهوة بين السلطان والشعب عندما أقر بإدخال إصلاحات على أجهزة الحكم كما أوصت بذلك الدول الأوروبية وفي طليعتها إنجلترا، إذ كان من رأيها تنظيم مؤسسة السلطان على غرار التاج البريطاني، والأخذ بنظام جديد للضرائب والجبايات، واستبدال العقوبات الجسدية العتيقة بما أخذ به من نظام قضائي جديد في هذا المضمار، وتخصيص مرتبات شهرية للولاة والقضاة وأعوان الحكومة عوضاً من ترك هؤلاء يعيشون على ما يحصلونه من مناصبهم ومواقعهم السلطوية من رواتب يتقاضونها مباشرة من المواطنين بدون تحديد لضوابطها. «... **وما ان شرعت حكومة السلطان عبد العزيز في تطبيق أولى هذه الإصلاحات حتى تعالت أصوات الشكوى، وتذمر القواد، لأن تحديد رواتب لهم تقطع عنهم سيل الأموال التي كانوا يأخذونها باسم ضرائب يوردونها للسلطان، وتمردت بعض القبائل، وتذمر الاشراف الذين لم يعد يشملهم الإعفاء الضريبي، واغتنمها بعض الانتهازيين فرصة للشغب والانتفاض على الدولة مما جعل موارد الخزينة المغربية تتضائل تضاؤلاً أحوج السلطان إلى الاقتراض من الدول الأوروبية، في وقت ارتفعت فيه**

تكاليف المعيشة اليومية في المدن، واستحكمت الضائقة في البوادي مما حرك شعور الكره بين المغاربة ضد الأجانب المقيمين بينهم، فاخذوا يشنون الهجومات عليهم»[28]. هذه الهجومات ضد الأجانب، وهذه الانتفاضات الشعبية ضد السلطان وهذه الاحتجاجات ضد الإصلاحات التي أدخلت على جهاز الجبايات والتي أضرت بمصالح الولاة وامتيازات رجالات الحكومة والأشراف، أدخلت المغرب في صراعات سياسية واجتماعية زعزعت أركان الدولة العزيزية. اغتنمت الدول الأوروبية هذه الأوضاع للتدخل عسكرياً في المغرب من أجل حماية مواطنيها وديبلوماسييها ورجال أعمالها للمحافظة على سلامتهم وممتلكاتهم. كما تدخلت عسكرياً من أجل إقرار الأمن وإعادة الطمأنينة في البلاد باسم المخزن ولفائدته. عن هذه الأوضاع كتب الحجوي مذكراته من بينها تلك التي تحمل عنوان: «**انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره. .**» عن هذه المذكرة كتب صاحبها يقول: «. . . **هذه مذكرات لعبد ربه وأسير كسبه وجب علي إبرازها للوجود حيث الوقت كان مملوءاً بالحوادث العظمى. . . وقد رأيت بعض الناس كتبت في ذلك وبرزت كتاباته للعالم وفيها بعض أمور مخالفة لما عاينته، حيث قلد الغير ولم يشاهد ما شاهدته، والحقيقة التاريخية يتعين على كل مؤرخ أن ينصرها»**[29].

يشرح الحجوي أسباب فشل السلطان مولاي عبد العزيز في إدخال الإصلاحات الضرورية لتحديث المغرب قائلاً: «. . . **لم تكن للسلطان مولاي عبد العزيز معرفة تامة بأخلاق المغاربة، وما يجب في سياستهم، لكونه كان مغلوباً على أمره، غير ممارس ولا مباشر للأعمال بنفسه. ثم إن السبب الأعظم في الإنكسار فساد قلوب رعيته، واتهامهم له بالفسق والكفر حتى احتاج لجعل**

(28) أحمد عسة: المعجزة المغربية ـ دار القلم للطباعة ـ بيروت ـ 1975 ـ الطبعة الأولى ـ ص144، 145، 146.

(29) اعتمدنا الدراسة التي أنجزها الأستاذ الخلوفي حول هذه المذكرة كما اعتمدنا الدراسة الثانية عن هذه المذكرة التي تحمل عنوان: انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره: دعاوي الإصلاح والتنظيم. وقد قدمت شخصياً هذه الدراسة وترجمتها من اللغة العربية إلى الفرنسية.

محضر كتب فيه علماء فاس إشهاداً لمعاينتهم له يصلي التراويح ليلة سابع وعشرين رمضان، معترفين بوجوب طاعته التي كانت في أعناق الأمة. كان السلطان مولعاً بركوب الدراجة ولم يكن موجوداً في المغرب فعدوه كفراً. كما انه صبغ جدران قصره بالنيلة فعدوه كفراً لأنهم كانوا لا يرون ذلك إلا في دور اليهود، ولم يكن المسلمون يعملون ألواناً في جدرانهم إلا البياض فعدوا كل من خالف مألوفهم كفراً وجهلاً. . . وبالجملة رعية جاهلة بسيطة الفكر».

مقترحات الحجوي الإصلاحية الموجهة للسلطان مولاي عبد الحفيظ (1908 ـ 1912م)

يأسف الحجوي أسفاً عميقاً لنهاية الدولة العزيزية، ويتأسف على عدم نجاح السلطان في إدخال الإصلاحات للبلاد. ولما بويع السلطان مولاي عبد الحفيظ وجه إليه الحجوي خطاباً تضمن أراءه الإصلاحية في المؤسسة السلطانية، والمرافق الحكومية، والجهاز الإداري، وقطاع التعليم والسياسة الخارجية.

المؤسسة السلطانية: بروز السلطان

يرى الحجوي ان مكانة السلطان داخل هذه الإصلاحات هي المحور والدور الأساسي موضحاً مهامه في تحديث الدولة المغربية. وفي هذا الصدد يقول الحجوي: «**. . . هذه الأحوال وما وصلنا إليه من ارتباكات والاختلال، وتطلب الخلاص من هذا البحر المظلم، فلا تجد سفينة ولا منجاة إلا بشيء واحد، وهو بروز مولانا أيده الله لعيان رعيته، والتحبب إليها بالبحث عن الحقوق الضائعة والضرب على أيدي الظلمة، وسهره الليل والنهار على ذلك، وهجر كل لذة، وتعهد مجالس القضاة والعمال والمحتسبين، وحضهم على العدل والمساواة بين العباد في الحقوق والضرائب وغيرها، وحسم مردة الزور، وانتهاز الحقوق ممن يخالف ذلك، وسماع شكاوي المظلومين، وتخفيف آلام البائسين، والبحث في أمور الخزينة والأحباس. على السلطان ان يقوم بإحصاء**

الشاذة والفاذة ليتوفر لديه ما يقيم به أود الجيش مع الانتشار الشديد للجيش وتنظيمه على النسق الأوروبي، وتوفير معداته من أكل وشرب وخيام، وتحسين مسكنه وفراشه إلى غير ذلك، ويتفقد معاهد العلم والعلماء، ويرتب مجالس العلم بما يناسب الحال والوقت ويقدم للتعليم من يستحقه وينشطه برفع درجته، ويرتب الكتاتيب أعني المسائد على نسق تكون أشبه بمدارس ابتدائية وينقحها من المعلمين الجهلة... وبناء مدرسة جامعة لتلقن المعارف الوقتية المفقودة من المغرب مع اضطراره إليها ولو بتحويل بعض المدارس المعطلة».

المرافق الحكومية ومسؤولية الموظفين فيها.

«... على السلطان أن يجعل كل وزارة مستقلة في نفسها، قائمة بموظفيها ويجعل لها من الموظفين والأعوان والكتاب والأقسام ما يقوم بسببه بأشغال أُلْقِيَ له بعهدتها، لتجري الاشغال على نسق دائم فلا تتعذر المصالح ولا تضيع الحقوق، حتى لا تقع واقعة إلا ويقابلها من هو في وظيفته بكل استطاعة واطمئنان، ولا تضيع فرصتها في الوقت المناسب لها، ويكون مولانا قد علم وقوعها في وقتها، وعلم كيفية مباشرتها على الوجه المطلوب مع راحته، وعدم مشقة موظفيه، فتقل الشكاوى، وتضمحل الدعاوى، وتنعدم المظالم» على السلطان ان «... ينظم إدارته فيختار لها الأمثل من الموظفين الأكفاء ويحد لكل موظف سلطته، ويخوله التفويض فيها، ويلقي عهدتها عليه ويجعل عليه المراقبة الشديدة في أعماله، ويكون مولانا أيده الله مراقباً على الكل وفياً. ويتساءل الحجوي عن فعالية هذه المقترحات فيجيب بأن كل دولة يقع فيها تضعضع لا يمكن تداركه إلا بهذه الإصلاحات التي لا ينفع فيها مال على كثرته ولا جيش على خدمته. «... وهكذا فإن الدول الأوروبية والأمريكية واليابان إنما نهضت من سباتها ووصلت إلى ما وصلت إليه بتنظيم إدارتها، واحترام الحقوق وضبط الأموال وتدريب الجيوش، ونشر العلوم والمعارف، ففي التاريخ القديم والجديد عبرة وذكرى»

الأوضاع الداخلية وضرورة معالجتها:

يرى الحجوي ان الوضعية أصبحت من الصعب السكوت عنها حيث جالت الأيدي الضاربة في أشلاء الأمة الفقيرة والضعيفة، فمزقت أحشاءها وفرقت كلمتها وبغضت أميرها إليها، كل هذا بسبب الظلم الفادح واللعب بالرقاب والدماء، وبيع الوظائف جهاراً. أما عن الحالة العلمية التي يرى الحجوي انها أساس تقدم الأمم ومقياس رقيها فبعدما كان العرب والمسلمون أساتذة لأوروبا صاروا اليوم أقل درجة من التلميذ. فالمؤسسات التعليمية بالمغرب بما فيها جامعة القروين لا تقاس بما يوجد في مصر وتونس فضلاً عن البلاد الأوروبية.

الأوضاع الداخلية وضرورة معالجتها. أما عن المستوى الخارجي فيرى الحجوي أن أوروبا احكمت الخناق على المغرب بموجب المعاهدات التي أبرمها معها، والامتيازات التي حصلت عليها بموجب هذه الاتفاقيات. وعن هذا الموضوع يوضح الحجوي: «... **وهكذا عقدت الأوقاف المجحفة للحقوق وباستقلال البلاد والقروض العظيمة باسم الأمة، والأمة لا علم لها ولا رأي. وأعطيت المشاريع الكبرى للأجانب الذين لم يكونوا يحلمون بنيل أقل جزء منها فصارت لهم مهذاة... فمن له مسك من عقل أو طرف من غيره، أو وطنية يتأمل الاتفاقات**». ويختم الحجوي مذكرته بتوجيه نصيحة إلى السلطان جاء فيها: «... **وليقم السلطان بما أوجب الله عليه لأمته خير قيام، وليشد على التمسك لاستجلاب قلوب رعيته بالعدل والإنصاف... وإياك ان تصغي لمن يشيرُ عليك بمعاندة الأمة، وحملها على الرضى للظلم والاستبداد، فإنما يريد استئصال ما لديك**».

ترك الحجوي آثاراً علمية مهمة تزيد على المائة بين مخطوط ومطبوع أهمها على الإطلاق (**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**) في أربعة أجزاء معتمد تدريسها بالجامعات المغربية والإسلامية الكبرى. وما يميز الحجوي عن غيره من دعاة الإصلاح والتجديد والتحديث في المغرب جرأته وتحررُه الفكري واستقلاله المالي عن المخزن. هذه الخاصيات جعلت المؤرخ المغربي عبد الله

العروي يقول عنه: «. . . إنه صاحب فكر حر. كانت لديه رغبة أكيدة وإرادة قوية للدفاع عن مكتسبات الحضارة العربية الإسلامية، ولهذا فإن مؤلفاته كثيراً ما اعتمد عليها الوطنيون لمواجهة الفكر الاستعماري الاستيطاني والثقافي والرد على أطروحاته»[30].

II ـ الرحلة إلى الغرب:
الوعي بالتفاوت وتفوق حضارة الغرب الحديثة

الرحلة إلى الغرب، أو بالمفهوم المغربي: **الرحلة السفارية** تكون الغاية من سفر صاحبها القيام بمهمة ديبلوماسية لدى دولة أجنبية، وتكون أحياناً من إنشاء السفير نفسه، إن كان في نفس الوقت من رجال الأدب والعلم وأحياناً أخرى يقوم بتأليفها أحد الكتاب المخزنيين الذين رافقوا السفير. وكلمة سفير مأخوذة من السفارة بمعنى إصلاح ذات البين بين الناس كما أجمعت عليه معاجم اللغة العربية، وهي مشتقة من سفر كعرف أو أسفر كأكرم وليس من السفر بمعنى الرحيل[31].

هذا النوع من الرحلات سيعرف في مغرب منتصف القرن التاسع عشر وإلى نهايته نشاطاً مكثفاً وملحوظاً عندما بلغت التحديات الأوروبية أوجها على إثر احتلال فرنسا للبلاد الجزائرية سنة 1830م، وتوقف جيوشها الاستعمارية على عتبة المغرب تنتظر الفرصة المواتية للانقضاض عليه. هذه الفرصة هي معركة إيسلي (1845م) التي انتهت بانهزام شنيع للقوات المغربية التقليدية أمام القوات الفرنسية المحكمة التسيير والتدبير والتدريب، المتوفرة على آليات حربية من باكورة إنتاج الفكر الأوروبي الحديث الذي أشعل فتيل الثورة الصناعية والتقدم العلمي. وتأتي الحرب الإسبانية المغربية التي مكنت القوات الإسبانية من

---

(30) عبد الله العروي: الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية ـ 1830 ـ 1912م ـ ماسبيرو ـ 1992م ـ ص115 ـ 121 (الكاتب باللغة الفرنسية).

(31) عبد الهادي التازي: التاريخ الديبلوماسي للمغرب ـ المجلد الأول ـ مطبعة فضالة ـ المحمدية ـ المغرب ـ 1986م ـ ص179.

احتلال مدينة تطوان في شمال المغرب سنة 1860م، وشرع الإسبان في تغيير معالمها الحضارية والإسلامية إلى كنائس ومؤسسات خيرية للتبشير والتنصير ليذكر هذا الاحتلال بما كانت تصبوا إلى تحقيقيه الحروب الصليبية. عن هذا الحدث كتب المؤرخ المغربي خالد النصاري: «... **ووقعة تطاوين هذه هي التي أزلت حجاب الهيبة عن بلاد المغرب، واستطال النصارى بها، وانكسر المسلمون انكساراً لم يعهد له مثله وكثرت الحمايات ونشأ عن ذلك ضرر كبير نسأل الله تعالى العفو والعافية في الدنيا والآخرة**»[32]. أما المؤرخ عبد الله العروي فيعلق على هذه الحرب واستيلاء الإسبان على مدينة تطوان فيقول: «... **كل شيء في هذه الحرب يرمز إلى أزمة الدولة والمجتمع في القرن التاسع عشر. ففي نظر المؤرخين المغاربة المعاصرين كانت حرب تطوان تقرع أجراس الأسى على أحلام المغرب. لم يعد في نظر هؤلاء ممكناً ان تجري حرب حقيقية مع الدول الكبرى لأن التفاوت صار عظيماً**»[33]. وكما حدث في المشرق العربي حيث لم تبدأ بوادر الوعي النهضوي الحديث في التبلور والتشكل إلا بعد الاصطدام مع الحضارة الغربية الحديثة بفعل حملة نابليون على مصر؛ فقد حدث نفس الشيء في المغرب حيث لم يبدأ التساؤل، على مستوى الحكام والفئات الواعية عن أسباب هزائم الجيش المغربي إلا بعد أن اصطدم الوعي المغربي بصدمة التفوق الأوروبي. «... **ومنذ هذه الساعة انتبه المغاربة إلى أن أنظمتهم العتيقة في الجيش وأجهزة الحكم وآلياته المختلفة لم تعد مجدية إزاء التقدم الأوروبي الحديث، وتكون في نفوس القادة والنخبة المتنورة شعورهم بالحاجة والتجدد وانتحال وسائل النهوض**»[34].

---

(32) خالد الناصري: الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى - الجزء التاسع - دار الكتاب - الدار البيضاء - 1956 - ص101.

(33) عبد الله العروي: تاريخ المغرب، محاولة في التركيب - (باللغة الفرنسية) ترجمه إلى الغربية ذوقان قرطوط - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الطبعة الأولى - بيروت - 1977 - ص250.

(34) محمد عابد الجابري: الأصالة والتحديث في المغرب - مجلة الثقافة، الجزائرية - السنة الثالثة عشرة - العدد 77 - سبتمبر 1983 - ص55 إلى 92.

اقتنع الحكام المغاربة بأن أية مواجهة عسكرية في البر أو البحر مع الدول الاستعمارية: فرنسا، انجلترا، إسبانيا، ألمانيا، لن تكون مجدية، ولا يمكن مطلقاً التفكير فيها أو التعويل عليها لضمان استقلال البلاد والحفاظ على ما تبقى من كيان الدولة المغربية وسيادتها. من هذا الوعي لجأ الحكام المغاربة إلى اعتماد العمل الديبلوسي كسلاح بديل لإذكاء روح التنافس بين هذه الدول كوسيلة لمواجهة طموحاتها. وهذا ما يفسر النشاط المكثف لهذا العمل الديبلوماسي من سنة 1845م إلى 1906م. خلال هذه الحقبة وجه الحكام المغاربة الذين تعاقبوا على الحكم خلال هذه الفترة من تاريخ المغرب الحرجة عدة بعثات ديبلوماسية إلى فرنسا وإسبانيا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا والفاتكان[35]. من مهام هذه البعثات الديبلوماسية تقديم رسائل إلى الحكام الأوروبيين تذكرهم بمضمون المواثيق والمعاهدات التي أبرمها المغرب مع بلدانهم. كما كانوا يقترحون عليهم تجديد هذه المواثيق وتنشيط مجال التعاون بين المغرب المستقل وهذه البلدان ذات التوجهات والطموحات الإستعمارية. بجانب هذه المهمة الديبلوماسية كان على السفراء أو كتابهم تدوين تقارير حول البلدان المزارة مسجلين الجديد والغريب والنافع من المؤسسات والعادات التي بفضلها أصبح الأوروبيون على هذا الجانب من القوة والغلبة[36] وذلك قصد تقديمها لأصحاب الحل والعقد لإستفادة منها والإسترشاد بها للقيام بالخطوات والمبادرات الإصلاحية التي تفرضها تقلبات الأحوال، وتحث عليها العقول المتنورة والمتفتحة في كل من المغرب والبلدان العربية والإسلامية. فما هي أوجه الانتفاع من الرحلات السفارية إلى الغرب وما مدى مساهمتها في خلق تيار فكري نهضوي في مغرب منتصف القرن التاسع عشر، وكيف عبر السفراء

---

(35) عبد العزيز بن عبد الله: السفارات والسفراء بالمغرب عبر التاريخ ـ المعهد الوطني للدراسات القضائية ـ الرباط ـ مطبعة الساحل ـ 1985م.

(36) عبد السلام حيمر: المغرب: الإسلام والحداثة الكاتب المخزني ـ مطبعة سوندي ـ مكناس ـ 1997م ـ ص18و19.

المغاربة أو كتابهم عن هذا الوعي؟ من الرحلات السفارية التي سنعتمدها في هذا الباب:

- رحلة السفير إدريس ابن إدريس العمراوي إلى فرنسا (يونيو 1860م).
- رحلة الكاتب أحمد الكردودي إلى إسبانيا (نوفمبر 1885م)
- رحلة الفقيه الحسن الغسان إلى لندن (يونيو 1902م).

1 ـ رحلة السفير إدريس بن إدريس العمراوي(37)

الحاج إدريس بن عبد الله بن إدريس العمراوي أصله من مراكش الحمراء وللرباط كان مآله ومغرب شمسه. استفاد ابن إدريس من مكانة أبيه العلمية والوظيفية إذ كان وزيراً في حكومة السلطان مولاي عبد الرحمن بن هشام لينكب الابن على الدراسة والتحصيل. سافر إلى الحج وتوقف بمصر، شأنه في ذلك شأن كل الفقهاء والعلماء المغاربة الذين يتوجهون إلى المشرق العربي كما أشرنا إلى ذلك. خلال مقامه بالقاهرة اتصل ابن إدريس بعلمائها وأدبائها من رواد النهضة العربية الحديثة، فاطلع على أولى مؤلفاتهم ومن بينها طبعاً رحلة رفاعة الطهطاوي (**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**) التي تأثر بها السفير المغربي شكلاً ومضموناً عندما دون رحلته السفارية إلى فرنسا والتي أسماها: (**تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**).

لما عاد السفير إلى المغرب عينه السلطان مولاي عبد الرحمان كاتباً في صفوف المحزن، وبعد تولية السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن (1859م ـ 1873م) اتخذه كاتباً له، وكلفه بمهمتين سفاريتين الأولى إلى إسبانيا والثانية إلى فرنسا. عن هذه الرحلة الأخيرة ترك لنا ابن إدريس تقريراً يحمل عنوان: (**تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**) دَوَّنَ فيه كل ما شاهده وسمعه ولاحظه خلال إقامته

(37) قمنا بدراسة وتحليل ونشر وترجمة هذه الرحلة من اللغة العربية إلى الفرنسية. وفي المقدمة والحواشي أشرنا إلى كل الجوانب المتعلقة بالسفير وحياته ونشاطه والمصادر التي تعطي معلومات عنه. أنظر زكي مبارك: من أدب الرحلات. على نص الرحلة اعتمدنا فأخذنا منها فقرات التي احتوتها هذه الدراسة.

بالديار الفرنسية من 17 يوليوز 1860م إلى غاية 2 غشت 1860م، أي مدة أربعين يوماً. وبالرغم من قصر هذه المدة فقد تمكن السفير من التغلغل في الأوساط المجتمعية الفرنسية والتعرف على جوانبها المختلفة. تطرق ابن إدريس إلى عالم التجارة، والاقتصاد، والفكر، والتعليم. كما أعطانا فكرة واضحة عن أهم المؤسسات الحكومية موضحاً وظائفها وتنظيماتها وفوائدها. ومن الجوانب التي استرعت انتباهه:

دار الطباعة والكتب:

«. . . هي دار كبيرة أكبر من دار الضرب بكثير وخدماتها أكثر عدداً منها. وفيها أيضاً الالة التي تحرك بالبخار وسطها، وفيها أقلام عديدة ولغات كثيرة يطبع بها ما يريده الإنسان بأي قلم شاء وبأي لغة أراد. رأينا فيها الخط العربي على نوعين، الخط المبسوط الأندلسي مكتوب به أول سورة البقرة في غاية ما يكون من الإتقان والجودة، والخط الآخر المركب، وخط أهل الواسطة، والخط الكوفي والتركي والمصري والعجمي إلى غير ذلك من خطوط الأمم من الهند والصين والإفرنج. . . وقد كنت وقفت في خزانة مولانا أمير المؤمنين قدسه الله على كناش كبير مجلوب من هذا المحل فيه جميع أمثلة الخطوط التي تطبع في هذه المطبعة التي هي فوق جميع مطابع الأرض، وهي تقدر ان تخرج أفكار الناس بكل اللغات والأوراق، وهي تحيا بقوتها بلا ثقل عن بيت المال وتطبع فيها الشرائع كلها غير ذلك. وهذه الالة التي اتخذوها للطبع هي في كل الأمور عامة النفع معينة على تكثير الكتب والعلوم وأثرها في ذلك ظاهر ومعلوم. وقد اتخذوها في جميع بلادالإسلام واغتبط بها مشاهر العلماء والأعلام ويكفيك من شرف وحسن موقعها رخص الكتب التي تطبع بها. . . ونطلب من الله بوجود مولانا أمير المؤمنين ان يكمل محاسن مغربنا لمثل هذه المطبعة ويجعل في ميزان حسناته هذه المنفعة».

عن دار الكتب يقول السفير: **«. . . إنها مشحونة بكتب جميع الأديان واللغات حتى كتب اليهود. فيها كثير من كتب الإسلام مما كانوا جلبوه من**

خزانة مصر والاسكندرية لما تغلبوا عليهما ومما جلبه ملوكهم من البلاد. وقد ذكر لي الترجمان الذي كان معنا أسماء كتب عديدة غريبة من كتب التواريخ والفقه والحديث واللغة والتفسير مما هو عندهم. وهناك مما نسمعه ولم نره، ولم نسمعه ولم نره. ذكر لي من أسماء كتب تواريخ المغرب سبعة أسماء لم نعرف منها أحداً. ومنها المغرب عن ممالك المغرب، والإحاطة بأخبار غرناطة... أخبرونا ان من جملة ما عندهم في هذه الخزينة مصحف صغير الجرم مكتوب بالخط الكوفي أهداه هارون الرشيد العباسي لملكهم المعاصر له ومعه سفرة شطرنج من العاج عظيمة القطع مكتوب أسفل الرخ منها هذا ما صنعه لأمير المؤمنين هارون الرشيد المعلم فلان ذكر لي اسمه ونسبته ومكانة (ساعة) تخدم بالماء وغير ذلك، واستغربت كون هارون الرشيد يهدي لملكهم المصحف مع مكانته في الدين المشهورة وهمته السامية المسطورة مع ان الإسلام في ذلك الوقت في عنفوان الشباب، والكفر في غاية الهوان، ولعل هذا من افتراءاتهم وزخارفهم التي يموهون فيها ادّعاءاتهم».

الكومديات والغناء والرقص والهزليات

«... هي عبارة عن محال عندهم يلعبون فيها بأنواع من اللعب في ركوب الخيل وطيران الهواء وقلب الأعيان والغناء والرقص وحكايات الأخبار والأشعار بلغتهم، والمحاجات والأسئلة والأجوبة. وهذه مسائل هزليات لكنهم مغرمون بها كل الغرام، ومولعون بها كل الولوع. وكنت أضحك من ذلك وأعده من جملة المزاح الذي لا يعبأ به ولا يؤبه له، وأنه ليس من الجد في شيء حتى وقفت على كلام الشيخ رفاعة المصري في رحلته. حاصله إنها أمور جدية في صفة الهزل».

المرأة الفرنسية بأعين السفير ابن إدريس

«... وطاعة النصارى لنسوانهم ومبالغتهم في اتباع مرادهن أشهر من أن تذكر. ويقولون ان لهذه المدينة زيادة في ذلك حتى انهم يقولون في أمثالهم باريز جنة النساء وجهنم الخيل. والمرأة هي رئيسة البيت والرجل تابع لها حتى ان من

دخل عندهم بيت أحد قاد به أن يقدم السلام على المرأة قبل زوجها وهي التي تقابل الضيوف وتكلمهم وترحب بهم سواء كانوا رجالاً أو نساء. والرجل ساع في طاعتها ممتثل لأمرها متأدب معها بأحسن الآداب لا يخالفها في شيء ومن كان بخلاف ذلك عدوه أوباش الناس وسفهائهم مع قِلَّةِ العفة فيهن. فقد بلغنا أن جلهن يتعاطين الفواحش، والغيرة في أزواجهن نادرة جداً. فيرى رجل زوجته آخذة بيد رجل آخر ذاهبة معه تتحدث في الخلا والملأ، فلا ينكر عليها ذلك وربما وجه بعضهم زوجته مع جاره أو صاحبه لمتنزه أو فرجة إن كان له هو شغل ولا يقدر ان يذكرها بشيء من ذلك ولا يسمها به ولو سمعه عنها. وعندهم لذلك قوانين وأحكام مرتبة... وعوائدهم في هذا الباب يثقل سماعها على الآذان ولا يجمل بالأديب ذكرها في السر ولا في الإعلان، وإنما أشرنا إلى هذه النبذة منها تنبيهاً للعاقل وتنكيتاً للجاهل».

التجارة والتجار ودور البيع في باريز

«... وأكثر تكسب أهل هذه المدينة من التجارة. والتجار عندهم معتبرون اعتباراً زائداً وهم ركن من أركان الدولة. وكلما زاد مال الرجل عندهم ونجحت تجارتهم كان أرفع منزلة وأعظم مكانة والعكس بالعكس. ويذمون الباطل عندهم ذماً بليغاً ويتهاجون بالباطل. وقد بلغنا ان لهم داراً يتعلمون فيها كيفية التجارة كما يتعلمون الكتابة والحساب وغير ذلك فيدفع الرجل ولده لذلك الدار على جعل سنوي يعطيه عليه ومن لم يكن له مال فالمخزن يؤدي عنه. ولهم دار يجتمع فيها التجار ساعة في كل يوم يتعاطون فيها أخبار السلع النافذة والكاسدة وأخبار السكك وكيفية رواجها في البلدان واختيار الفابريكات والكونترادات وغير ذلك. واعتناء دولتهم بأمور التجارة كبير وذلك لأن مستفاداتهم جلها منهم. فكلما صلحت تجارتهم كثر الدخل على خزانتهم وكل ما بين النصارى من طرق الحديد وأخبار السلك ومراكب وغير ذلك فالتجار هم الذين يقومون به والمخزن إنما يشد عضدهم ويعينهم بالكلمة لا غير. فأما دكاكين التجارة عندهم بباريز فشيء من وراء العقول سلعها مرتبة ترتيباً جيداً تزينها في أعين الناظرين، ويرتبون السلع في أبواب الحوانيت ويجعلون وراءها الزجاج ويوقدون داخل

الحانوت وخارجها الضوء الكثير فتظهر لذلك بهرجة تحمل الناظر على عشق تلك السلعة والتغالي في ثمنها. ولهم سعة أخلاق عند البيع وأدب في المعاملة فيدخل أطراف الناس بحانوت التاجر الكبير ويسأله عن سلع متعددة ويقول له: أريد أن أرى كذا وكذا بكل ما يطلبه منه أو يأمر الخادم بالإتيان بذلك ولا يضجر منه ولو بقي ما بقي. فإن توافق معه على شيء اشتراه منه وإلا فيقول له سامحني، فيجيبه بانك لم تفعل معي ما يثقل علي حتى تطلب مني المسامحة أو ما هذا معناه ويذهب لحال سبله».

الصحافة اليومية ودورها في المجتمع الفرنسي:

«... يسمونها أيضاً الجرنالات والكازيطات. وكيفيتها ان لهم داراً يكتبون فيها أخبار ما يقع في العالم كله بحسب ما يروج سماعه من حروب ومهادنات ونوادر وما يتعلق بالدول وما عزمت عليه وما ينبغي أن يكون في الوقت بحسب ما يظهر لهم، ويذكرون فيها السلع التي تباع وأسوامها وما هو نافذ وما هو كاسد متوسط وما طلع ناقصاً وما طلع كاملاً والدور التي تباع أو تكرى والأرضون والأجنات والحوانيت. ويذكرون من أفلس من التجار وسبب فلسه وغير ذلك. والناس المعتبرون عندهم يرتبونها بأن يأتيهم بها خادم تلك الدار بكازطة في كل يوم إلى محله على ان يعطي في السنة خرجاً معلوماً فيقرأها فيعلم خبر الدنيا كلها قبل ان يخرج من داره. فإن كانت عنده سلعة مطلوبة باعها أو عنَّ كان له غرض في كراء دار أو شراءها عرفه من هناك. وسائر الناس يشترونها من حوانيت معدة لبيعها في كل سوق وهي صنفان: صنف يصدر بإذن الدولة ولا تعلق له بالتجارة وإنما هو ترغيبات وترهيبات وتحريضات وتسهيلات وأعذار عن أمور صدرت وتمهيدات لأمور أرادوا إحداثها وتحسينات لأمور أنكرها بعض الناس وإظهار وجهها وغير ذلك... وذكروا لنا ان الوزراء الذين يكون الكلام عنهم في ذلك يكونون في تعب كبير في الأجوبة عما يلقى عليهم فيها وربما عزلوا الحكام والوزراء بسبب ما يظهر من زلات ومعائبهم، فيها ولها أثر كبير في السياسة والتجارة. وكل من تأمل ما ذكرناه من حالها وموضوعها يستحسنها ويعرف قدر نفعها ولا تسأل عن عورات تفضحها ومساوي تبديها ومهاوي تنبه

عن الوقوع فيها. . . ولقد أحدثوا نوعاً منها باللسان العربي يخرج على رأس كل خمسة عشر يوماً يذكرون فيه لب ما تضمنته تلك، وكانوا يأتوننا منه بنسخة عند خروجنا فكنا نرى فيها العجب وكنا نعرف خبر العلم وحقائق البلدان وتفاصيل دولهم وغير ذلك ونحن في البيوت».

الجيش الفرنسي والجيش المغربي: أوجه المقارنة والتفاوت:

عاش السفير ابن إدريس هزيمة الجيش المغربي في معركة تطوان، وعاش احتلال هذه المدينة من طرف السلطات الإسبانية وما قاموا به من أعمال ضرت بمظاهر الحضارة العربية الإسلامية. وها هو اليوم يتفقد الجيوش الفرنسية في باريز، زيارة رسمية ومقصودة. يقارن ابن إدريس الجيش المغربي والجيش الفرنسي فيقول: «. . . **أما قاعدتهم في ضبطه فقرروا أحكاماً ككل جريمة تجري على فاعلها حتماً، وقطعوا الطمع على أن يتولى أحد مرتبة فيه برشوة أو قربة. ولم يطلقوا للمتولين اليد في العسكر بالتعدي والضرب والسجن، ولا بأخذ شيء من مرتبهم. فما يحدث في قلوب العسكر حنق عليه حتى يطلبوا بعزله وولاية غيره، ولذلك وقف كل عند حده فآمنوا بوائقه وفتنه».**

2 ـ رحلة الكاتب أحمد الكردودي إلى إسبانيا (نوفمبر 1885م)[38]

في 26 دسنبر 1884م احتلت إسبانيا رأس بوجدور بالصحراء المغربية وفرضتْ على قبائل هذه المنطقة حمايتها وسيطرتها. في الحين وجهت

---

(38) حقق الرحلة الأستاذ عبد الوهاب بن منصور ونشرها ضمن مطبوعات القصر الملكي الرباط ـ 1963م. من الباحثين الذين درسوا هذه الرحلة الأساتذة: سعيد بن سعيد العلوي: أوروبا في مرآة الرحلة. وعبد السلام حيمر: صورة الآخر من خلال تقارير الرحلات السفارية المغربية إلى أوروبا. مجلة بصمات عدد خاص حول: الخطاب النهضوي بالمغرب. العدد الخامس ـ كلية الآداب بن امسيك الدار البيضاء ـ مطبعة النجاح الجديدة ـ 1990م. كما تناول هذه الرحلة الدكتور عبد الهادي التازي: التاريخ الديبلوماسي للمغرب. المجلد الأول والعاشر. والدكتور عبد المجيد القدوري في كتابه: سفراء مغاربة في أوروبا. المصدر السابق ذكره. عن هذه المراجع اعتمدنا لإنجاز ما يتعلق برحلة السفير الكردودي.

السلطات الحاكمة في مدريد منشوراً إلى الدول الأجنبية تعلن فيه احتلالها لهذه المنطقة من التراب المغربي. وما ان علم الحكام المغاربة بهذا الحدث حتى قاموا يواجهونه بالأسلوب الديبلوماسي المعتاد. وضمن هذا التوجه وجه السلطان الحسن الأول بعثة ديبلوماسية إلى الملك الإسباني ألفونس الثاني عشر. السفارة كانت برئاسة السيد عبد الصادق الريفي يصاحبه أمين سره أحمد الكردودي. عن هذه الرحلة السفارية إلى إسبانيا دون الكردودي رحلة سماها «**التحفة السّنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإسبنيولية**» والمقصود بالحضرة السّنية السلطان مولاي الحسن الأول (1873 ـ 1894م) وعلى غرار سابقيه تعرض الكردودي في رحلته إلى الحياة العامة في إسبانيا في عهد الملك ألفونس الثاني عشر. ومما استرعى انتباهه:

نظام تولية الحكم وولاية العهد:

لاحظ السفير عدم وقوع فتن بعد وفاة الملك يوم 18 فبراير 1885م. واندهش الكردودي اندهاشاً كبيراً لهذا، فحاول فهم السباب التي حالت دون وقوع فتن وصراعات على الحكم وهو يستحضر طبعاً المغرب في مثل هذه الظروفئ يفسر السفير هذه الاسباب قائلاً: «... **لم يصدر بينهم شيء مما ظنناه، بل بقي أمرهم على حاله... ولم يختلف أحد منهم في شيء. فأول ما فعلوه هو تأخير الوزراء وتعين غيرهم، ثم الاتفاق على من يتولى أمر ملكهم. وبعد تمام الأمر وإبرامه لتأسيس الملك وأحكامه، أشاعوا ذلك في ورقات أخبارهم وأخبروا بمن ولي السلطنة والوزارة منهم، ولم ينقل لنا عن أحد منهم انه خالف في ذلك ولا أنكره، بل جميعهم امتثل وأذعن لذلك وقبل واعترف**»[39] أما عن تولية العهد فقد تم حسب ما أورده السفير حسب الطريقة الآتية:

«... **فإذا كان ولي العهد صغير السن فيسند الأمز إلى ا لأم الحاضنة حتى**

(39)عبد المجيد القدوري: سفراء مغاربة في أوروبا 1610 ـ 1922م ـ المصدر السابق ذكره ص35 ـ 36.

يبلغ سن الرشد، وإذا لم يكن الأمير ولداً يرجع العرش لأكبر بنات المتوفى، مع العلم ان الوزراء يتكلفون بتسيير شؤون المملكة، وليس على متولي الملك إلا الإمضاء»[40].

وعي السفير بالأطماع الأوروبية:

يرى السفير بأن هذه الأطماع أصبحت واضحة بعد أن احتلت بعض الدول الأوروبية الجزائر وتونس ومصر. أما بالنسبة للمغرب فهي تبحث عن الأسباب وتختلق المناورات لتبرير تدخلها في شؤونه الداخلية كمقدمات لاحتلاله عسكرياً. بهذا المعنى كتب: «. . . **واشتدت شوكتهم في هذا العصر، صاروا يجعلون لما يريدونه اسباباً يرتكبونها وأموراً يريدونها ويدبرونها وعليه تعين على من جاورهم من أهل الإسلام أن يكونوا من أمرهم على بال، وأن لا يرتكبوا ما يوذن بالتواني والانحلال، بل يسارعُ إلى مزيد من الأهبة والاستعداد بما يقمع الكفرة ويأمن البلاد»**[41].

الكردودي والمآثر الإسلامية في الأندلس

لقد دخل الكردودي في اتصال مع المآثر الإسلامية التي ما زالت قائمة في الأندلس، وما زالت هذه المعالم شاهدة على وجود ماضٍ إسلامي مجيد، وحاضر ملعون بسبب ما يعاني منه المغاربة من ضغوط وويلات أوروبية. تألم الكردودي لما آلت إليه هذه الأمور وازداد ألمه عندما رأى المآثر الإسلامية قد تحولت إلى كنائس فصرخ من منطلق الفقيه ومن منطق المؤمن الرافض لطمس هذه المعالم الإسلامية واستبدالها بمؤسسات الكفر والبهتان. عبر الكردودي عن هذه المشارع والآلام بالعبارات التالية: «. . . **وقد أداهم كفرهم إلى جعل صور كصور الآدميين لها أجنحة يزعمون انها صور الملائكة، كما جعلوا صورة زعموا انها صورة آدم عليه السلام، عاري الجسد إلا عورته مستورة بشبه أوراق الشجر،**

---

(40) عبد المجيد القدوري: المصدر السابق ص96 ـ 97.

(41) عبد المجيد القدوري: المصدر السابق ص98.

وأخرى يزعمون انها صورة حواء، وغير ذلك كصور مريم وعيسى رضيعاً وشاباً وقتيلاً. وقد ضقنا ذرعاً حيث رأينا ما رأينا من استيلاء الكفار على أماكن المسلمين وشاهدنا من تصرفات الأقدار من نقلها إلى أيدي الكفار فليبك الباكون عليها من غير حصر ولا عد»[42].

3 ـ رحلة الحسن بن محمد الغسال إلى لندن (يونيو 1902م)[43]

بمناسبة تولي الملك إدوارد السابع العاهل البريطاني الجديد بعث السلطان مولاي عبد العزيز في يونيو 1902 بسفارة لتهنئته، برئاسة باشا مدينة فاس القائد عبد الرحمان بن عبد الصادق الريفي وعضوية الكاتب الحسن بن محمد الغسال. عن هذه المهمة السفارية إلى لندن دون الكاتب الغسال رحلة نشرها الدكتور عبد الهادي التازي.

يعطي الغسال فكرة عن إنجلترا في بداية القرن العشرين، وهي الدولة الاستعمارية التي امتد نفوذها شرقاً وغرباً، تأتيها الخيرات عبر الأساطيل البحرية من كل بقاع المعمور، فازدهرت اقتصادياً وتجارياً وفكرياً واجتماعياً وعسكرياً. عن مظاهر هذا الرخاء والرقي والتقدم كتب الغسال يصف بعض مظاهره. «... **وبهذه البلدة دور كبار للبيع والشراء يصعد لطبقاتها بالمكينة فلا تشعر إلا وأنت في الطبقة التي تريد الصعود إليها. وبالجملة فقد انفردت لوندرة على مدن قطر المعمور بشدة الحركات في أشغال التجارة، وقدر سكانها على قدر ما يحررونه في هذا التاريخ بما يقرب من ستة ملايين نسمة. ويرى مصداق ذلك في الطرقات والأسواق والحدائق سيما في محطة طرق سكة الحديد التي هي مبسوطة في الأرض كالجداويل متفرعة إلى جميع الجهات، وبابورات البر بها صادرة واردة**

(42) عبد المجيد القدوري: المصدر السابق ص98.

(43) عبد الهادي التازي: سفارة عن السلطان مولاي عبد العزيز إلى لندن. مجلة (البحث العلمي) المغربية ـ عدد 29 ـ 30 ـ سنة 1979م ـ ص191. أنظر كذلك التاريخ الديبلوماسي ـ المجلد الأول من ص 75 إلى 76. وكذلك عبد السلام حيمر: صورة الآخر من خلال تقارير الرحلات السفارية ـ مجلة بصمات، المصدر السابق ذكره ـ ص158.

عليها ليلاً ونهاراً بحيث لا يسافر الإنسان باحدها ولو ساعة إلا وتمر عليه عدة بابورات ما بين صادر ووارد وكلها مشحونة بالركاب والسلع وغير ذلك. ويتحير العقل كيف لا تقع بينها مصادمة بسبب غلط من سلوك بعضها في طريق غيره»[44].

دار مجمع نواب الأمة (البرلمان)

اهتم الغسال أكثر من غيره من الكتاب بالحياة السياسية الأوروبية. ولعل هذا الاهتمام قد يفسر بالظرفية التاريخية للرحلة وتكوين صاحبها حيث استفاد من باقي الرحلات ومذكرات زملائه الذين سبقوه في هذا المجال. عن مجلس الأمة ونشاط النواب البرلمانيين كتب: «. . . **ذهبنا للديوان الاجتماعي الرسمي المسمى بدار مجمع نواب الأمة على مصالح الرعية يعني يحضر بها نائب عن كل إيالة أو عمالة وكيلاً عنها في جميع مصالحها ودفع مضارها. وهي دار كبيرة جداً متقنة البناء محكمة الصنعة، قدر الأعيان الذين يجتمعون بها ما يقرب للسبع مائة. وهذا المجلس مؤلف من فرقتين، فرقة في جانب المخزن يحضره كبراء الدولة والوزير المناسب وصفته لتلك المسألة التي تقع المفاوضة فيها، فإن من أشغال الداخلية فيحضر وزيرها، وإن كانت من قبيل أشغال الخارجية فيحضر وزيرها أيضاً وهكذا العمل في كل قضية. والفرقة الأخرى مقابلة لهم تسمى بحزب الأحرار. وكيفية المفاوضة في سائر القضايا ان يقوم خطيب من إحدى الفرقتين يخطب على رؤوسهم بورقة بيده متضمنة لما دار في المسألة، ثم يقوم خطيب من الفرقة مقابلاً لها أو مسلماً بحسب ما يقتضيه المقام. وفي صدر هذا المجلس محل مرتفع على هيئة المنبر يجلس رئيس للمجلس وعلى رأسه قلنسوة بيضاء يتميز بها عن غيره وأمامه كتاب يرسمون ما يتلقونه من أفواه الخطباء في سرعة باهرة، ثم يقوم هذا الرئيس ويخطب خطبة متضمنة لما فيه من الخلاف الواقع بين الفريقين، ويقيم على كل فصل من الفصول أدلة راجحة وبراهين قاطعة تشهد على ترجيحه حتى تكون المسألة واضحة كالشمس في الظهيرة،**

---

(44) عبد الهادي التازي: المصدر السابق ص202.

وقريب من هذا الإيوان محلات رفيعة معدة عندهم للأكل والشرب ولترويح النفس»[45].

ما هو تعليق الكاتب محمد الغسال على مظاهر الرقي والحياة السياسية في إنجلترا؟ وما هي الجوانب التي استحسنها واستفاد منها؟ يجيب فيقول: «. . . **وبالجملة فرؤية هذه الأمور فيها مواعظ وحكم لا تبصر ومتعة للنفس لمن كان حظه النظر، وذلك كله من آيات الله الدالة على عظمته وقدرته الباهرة. وهذا ما يسر الله جمعه في هذه الوجهة الميمونة حفظاً لما اشتملت عليه هذه الغارة السعيدة مما ينبغي ان يحفظ ويعتنى به، وتنبيهاً لمن يتهيأ في المستقبل لمثله ليكون على بصيرة مما في هذا التقييد كله وليقاس ما لم يقل، ولكل مقام مقام»**[46].

خلاصة:

مكنت الرحلة إلى الشرق الحجاج المغاربة من الاطلاع على أهم التحولات السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت تعرفها اسطنبول، ومصر، وبلاد الشام، وتونس، منذ منتصف القرن التاسع عشر. كما مكنت الفقهاء والتجار ورجالات العلم والمعرفة من اكتشاف والوقوف على مظاهر مختلفة من الحضارة الأوروبية التي أخذت تغزو المشرق العربي وتظهر آثارها وملامحها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. منهم من استحسن بعضها، ومنهم من رفض بعضها. كما مكنت الرحلات الحجازية رجالات الفكر والقلم المغاربة من الاستفادة خلال مقامهم أو توقفهم بأهم مراكز الحضارة العربية الإسلامية من الاتصال والتواصل برواد النهضة العربية والإسلامية، فحضروا دروسهم، وتحاوروا معهم في شؤون الدين والدنيا. هذه المحطات كلها ساهمت في خلق وعي فكري جديد لدى هؤلاء الرحالة المتنورين. وعند عودتهم إلى بلادهم لم يبخلوا على أبناء وطنهم، ولا على الفئات المتعلمة

---

(45) عبد الهادي التازي: المصدر السابق ص203.

(46) عبد الهادي التازي: المصدر السابق ص208.

منهم، ولا على حكامهم بإفادتهم بما حصلوا عليه من ألوان المعرفة، وما حصدوه من أفكار جديدة دونوها في رحلاتهم الحجازية أو قيدوها في مذكرات قدموها لأهل الحل والعقد للاسترشاد بها والأخذ عنها من أجل القيام بالإصلاحات التي كانت مطروحة على الدولة وأجهزة الحكم لمواجهة التحديات الأوروبية.

أما الرحلات السفارية إلى الغرب والتي قام بها سفراء مغاربة إلى البلدان الأوروبية والتي نشطت منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى نهايته، فتعطينا نصوصها فكرة واضحة عن الصورة التي تكونت لدى السفراء أو كتابهم الذين رافقوهم، صورة عن أوروبا الثورة الصناعية، وأوروبا القوة العسكرية، وأوروبا الأنظمة الاقتصادية والفكرية والاجتماعية، وأوروبا التوسعية والاحتفالية. لقد عبر الكاتب المخزني أو السفير المثقف عن مشاعر التفاوت والتفوق، وردود فعله تجاه هذه الحداثة الأوروبية في كتاباته التي دونها، أو في التقارير الديبلوماسية التي رفعها إلى السلطات الحاكمة. كما عبر عن مشاعر التفاوت والتفوق هذه في تآليف تاريخية، ودواوين شعرية نبه فيها السلطات الحاكمة بما يشكله هذا التفوق من تهديد على مستقبل البلاد وحضارتها وقيمها، موصين ومطالبين حكامهم بالأخذ بالجوانب المفيدة من التي لا تتنافى والعقيدة الإسلامية، من أجل سدّ الهوة التي تفصل بين رقي الغرب وتقدمه والبلاد المغربية. وقد أوصى الكاتب المخزني بالبدء والإسراع في تحديث الجيش والجهاز الإداري والأنظمة الاقتصادية. غير أن الإشكالية التي طرحت على الحكام ورجاله ورواد التحديث والإصلاح تجلت في كيفية التوفيق والمؤالمة بين الأصالة والمعاصرة والتحديث. عن هذه الإشكالية كثرت الاجتهادات، وتعددت الرؤى، وخصبت الحوارات والمشاورات أغنت المكتبة المغربية بنصوص فقهية، وفتاوي شرعية ومقدمات في علم السياسة والاقتصاد والاجتماع. هذا الإنتاج الفكري الغزير بتبايناته وخصوصياته هو الذي يؤرخ لميلاد حركة التنوير والتحديث بالمغرب. وقد راينا أن الرحلة إلى الشرق والرحلة إلى الغرب، تعد رافداً من روافد هذه الحركة.



د. بركات مراد
جامعة عين شمس - كلّية التربية بالقاهرة

وحدة الحقيقة الدينية والفلسفية كانت مطلباً أساسياً في فلسفة ابن رشد، تمكن بآلياته العقلانية من البرهنة عليها في كتابين من أهم كتبه هما: «فصل المقال» و«مناهج الأدلة»، وعلى الرغم من أن مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الفسلفة والدين، كانت من المسائل التي شغلت كثيراً من فلاسفة الإسلام ومفكريه، إلا أن ابن رشد كان من أبرز من قدموا لها حلولاً واضحة ومحددة بشكل يقنع العقل ويطمئن القلب.

قد يقال إنه لم يأت بمشروع جديد لأنه تناول المشكلة نفسها التي اهتم بها

معظم الفلاسفة المسلمين قبله منذ الكندي إلى ابن طفيل، وهي مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة[1].

وقد يقال إن هذه المشكلة هي المحور الذي تدور عليه الفلسفة المدرسية فنستنج من ذلك أنه لم يخرج عن حلقة وَقَعَ تجاوزها، هنا يجب أن نتذكر مقولة سائدة ومهمة هي أن الفلاسفة كثيراً ما يتناولون المشكلة نفسها، وإن طرافتهم تكمن في طريقتهم التحليلية، وفي قوة استدلالهم، وفي الرؤية الجديدة التي يقدمونها، وفي التقدم بافكارهم إلى نهايتها المنطقية.

وهذا كله ما فعله ابن رشد حينما تناول هذه القضية، حيث لم يقتصر على معالجتها في أفق محدود ومرتبط بظرف معين، بل نظر إلى المستقبل في بُعده الكامل. وطرح المشكلة بالنسبة لعصره وبالنسبة لمن سيأتي بعدنا حيث وضعها في إطار فلسفي حقيقي يتجاوز الآني ويشرئب إلى الجوهر الثابت.

وعلى الرغم من أن فلسفته عكست متطلبات عصره وبيئته الثقافية والفكرية فقد استطاعت في آن واحد أن تستكنه المشكل في عمقه وأن تعريه من عوارضه وتطرحه كمشكل إنساني، لن يفتأ المفكرون في بيئات ثقافية واجتماعية مختلفة يطرحونه حتى الآن.

هذه الرؤية المستقبلية التي نحن في أشد الحاجة إليها، وخاصة بعد ظهور علوم المستقبليات، صبغت فلسفة ابن رشد في كثير من جوانبها، وأضفت بعداً إنسانياً وعالمياً عليها.

ولا أدل على ذلك من الباحث «جويني» نفسه الذي يعترف في كتابه «ابن رشد» أن هذا الأخير قد سبق «باسكال» إلى فكرة التقدم العلمي حينما قال[2]: «وإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيّنٌ أنه إن كان لم يتقدم أحدٌ ممن قبلنا بفحصٍ عن القياس

---

(1) هذا مثلا ما ذكره جوني في كتابهIbn Roched, p.15

(2) المرجع السابق ص23 نقلاً عن د. محمد زينبر: ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي. ص43، 44 ندوة ابن رشد في الغرب الإسلامي.

الفعلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك».

وقد جاء باسكال بعد ابن رشد بخمسة قرون ليشبه الإنسانية برجل واحد يكبر ويشيخ باستمرار وهو يتعلم ويلتقط التجارب، وسنجد التقاءات أخرى مع «ديكارت» و«ليبنتز» و«كانط».

هذه الرؤية العالمية للحقيقة نجدها تسم كثيراً من المشكلات التي يعرض لها ابن رشد حيث إنه يعالج كثيراً من مشكلاته الفلسفية بدءاً من مبادئها وأسسها العقلية والمنطقية، وانتهاء بنتائجها المنطقية والفلسفية.

ولا غرابة بعد ذلك أن نجد أصداء معالجاته الفلسفية تظهر عند كثير من المفكرين الغربيين بدءاً من القرن الثالث عشر وحتى العصور الحديثة، وتلقى بكثير من الحركة والحيوية في فلسفات يهودية أو مسيحية سواء عند من تأثر بها أو من حاول مقاومتها ومحاربتها.

وتأتي أهمية معالجة ابن رشد لهذه المشكلة أن عصرنا قد بدأ ثانية يحاول أن يستعيد تلك الوحدة المفقودة بين العلم والدين، بعد عدة قرون استغرق فيها العقل الإنساني في فتوحات علمية غير مسبوقة أخذت عليه أقطار نفسه، وظن أنه يمكن الاستغناء عن الدين والاكتفاء بالعلم ونظرياته.

هذا اليقين الذي غشى كثيراً من العقول في قرنين ماضيين بدأ يهتز الآن، خاصة بعد أن أصبح الواقع العلمي يدفع العلماء أن يغيروا باستمرار نماذجهم العلمية مثل تغيير السيارات في مدينة «ديترويت» الأمريكية على حد تعبير أحد العلماء[3] مما يؤدي إلى اعتبار نظريات الأجيال الماضية تقريبية أو نظريات عفى عليها الزمن أو هي نظريات خاطئة من الأساس.

---

(3) فردار جاف. رمان Varadaraja V. Raman عودة الوفاق بين الدين والعلم، ترجمة د. محمود الزواوي، مجلة الثقافة العلمية العدد 81 الكويت مارس عام 1997م.

في الوقت الذي يوفر فيه الدين برد اليقين، ويبعث في باطن الإنسان دفء الأمل في خلود غير مقطوع، مما دفع أحد العلماء المحدثين إلى القول بأن على العلماء المتشككين: «أن يعترفوا بأن الحنين إلى التجربة الدينية ليس سلوكاً منحرفاً تافهاً للقاصرين عقلياً، ولكنه جزء عميق التجذر في القلب الإنساني السليم. فسواء ظهر هذا على شكل بحث عن تناسق رفيع في الكون وقوانين يثبت دقتها علم الرياضيات، أو كعقيدة في العنصر الإلهي في شتى الأشكال وبأسماء مختلفة، فإن التعطش إلى العالم الماروائي هو جزء كبير من التفكير الإنساني الذي لم يقع هدمه من الأساس».

فالأمر يشبه هنا إله فولتير، فإذا لم يكن هناك معنى وهدف للكون، فإنه يجب خلقهما من أجل السلامة العقلية للبشرية، فما بالنا والنظامُ والتناسق يكشف عن هذا المعنى وذلك الهدف، وأي نسق فكري ينكر هذه الأشياء هو عدو أكثر منه صديق للإنسان، فالعلم كنسق اعتقادي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع البسيط للتجربة.

وما بالنا أيضاً وابن رشد الفيلسوف العقلاني قد تزود بذخيرة ضخمة من الإيمان وشكلت العلوم الدينية وجدانه وتولى وظائف دينية كالقضاء، كان فيها يحكم بين الناس بضمير القاضي، ويعدل بينهم بإحساس المؤمن.

ولذلك لم يكن غريباً عليه أن يسعى إلى المنابع الأولى التي يصدر عنها كل من العقل والإيمان والتي منها يغترفان، خاصة وأن الربط بين الحكمة والشريعة أو بين القيم الدينية والفلسفية يوحد داخلياً بدل أن يدفع به إلى مهاوي التمزق والتأزم والانقسام، فيشعر بأن ما يعتقده لا ينكره في أي شيء، ويصبح ذلك الربط ليس أمراً مفتعلاً ومتكلفاً، بل هو مشروع طبيعي وضروري تحتمه الفطرة الإنسانية السوية ويدفع إليه إسلام مطبوع على أنه دين الفطرة.

فإذا كان الدين طريقاً لمعرفة الله تعالى والاتصال به، فإن الفلسفة كذلك طريق لبلوغ الهدف نفسه. وهذا ما عبر عنه ابن رشد بلغته الفلسفية الموثقة حيث يقول: «إن فعل التفلسف ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من

حيث دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وأنه كلما كانت المعرفة لصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أيضاً أتم»[4].

فالعقل هنا يعاد له اعتباره كوسيلة لمعرفة الطبيعة وما وراء الطبيعة، لكن منهاجه يختلف عن منهاج الدين، لأنه ينطلق من المخلوقات لمعرفة الخالق، ومن المصنوعات لمعرفة الصانع، أي أنه يجعل من معرفة الدنيا سبيله لمعرفة الله الذي يقع في نهاية عملية استدلالية منطقية في حين أن الدين ينطلق من الإيمان بالله نحو معرفة الخليقة لنعود متأكدين بدلائل استقرائية عن وجود الله. وكما هو معرفة فإن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وذلك بين من كثير من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[5].

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معاً. مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾[6]. وهو نص بالحث على النظر في جميع الموجودات. ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾[7].

إلى غيرها من الأيات التي تحث على استعمال العقل والاعتبار بالفكر، وإذا كان الاعتبار في نظر ابن رشد ليس شيئاً أكثر من «استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه» وهذا هو القياس، فواجب أن نعمل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي[8].

فإذا اعترض بعض الفقهاء الجامدين بأن استعمال العقل بهاته الصورة بدعة أجابهم ابن رشد: «وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظرفي القياس العقلي بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول، فإن النظر، أيضاً، في القياس الفقهي

(4) ابن رشد: فصل المقال ص23.
(5) سورة الحشر، الآية: 2.
(6) سورة الأعراف، الآية: 185.
(7) سورة الغاشية، الآية: 18.
(8) ابن رشد: فصل المقال ص26.

وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول، وليس يُرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي»[9].

ويدعو ابن رشد إلى تلمس معرفة القياس العقلي وأنواعه عند الفلاسفة القدماء (وهو يعني بذلك أرسطو) حتى وإن كانوا على غير ملة الإسلام فيقول: «وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله، بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة، فإن الآلة التي يصح بها التزكية لا يعتبر في حتمية التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة»[10].

لكن هذا مشروط في نظرنا بشرائط البرهان «ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم»[11].

ومن هنا يتبين لنا أهمية دراسة الفلسفة ومناهجها العقلية التي نحن في أشد الحاجة إليها، خاصة وأنها والدين يلتقيان في هدفها الذي هو اعتبار الموجودات للاستدلال على الصانع، بل «إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم، ومقدصهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وإن من نهى عن النظر من كان أهلاً فيها، فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله»[12].

ويضرب ابن رشد مثلاً واضحاً للمتخوفين من دراسة الفلسفة والاستعانة بأساليبها العقلية بقوله: «إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أن ضلوا من قبل النظر فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً

(9) ابن رشد فصل المقال ص27.

(10) السابق ص26.

(11) السابق ص28.

(12) السابق ص28، 29.

شرقوا به فماتوا. . فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري»[13].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية بصفة خاصة تدعو الناس إلى معرفة الله ـ التي هي السعادة الحقيقية ـ فإنهم ملزمون بطلب هذه المعرفة، لكننا نعلم من ناحية أخرى، أن الناس متفاوتون في مستوياتهم الإدراكية يقول ابن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية. . . ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية»[14].

ويرى ابن رشد أن من مزايا الشريعة الإسلامية أنها احتوت على هذه المناهج الثلاثة التي تشمل الناس جميعاً وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[15].

ومن الجدير بالذكر هنا أن ابن رشد يقرر أن كل منهج من هذه المناهج السابقة يرضى أصحابه ويصل بهم إلى التصديق المطلوب، إلا أنه يحذر من «خلط المناهج» مع طبقات الناس الثلاثة فلا ينبغي أن يقدم للجمهور الذي يقنع بالمنهج الخطابي عناصر من المنهج الجدلي، فضلاً عن مفاهيم التأويل التي لا يحتملها عقله، «فان هاهنا تأويلات لا يجب أن يفصح بها، إلا لمن هو من أهل التأويل، وهم الراسخون في العلم»[16].

فالجمهور ينبغي أن يلتزم ظاهر الشرع والنصوص القرآنية، ويترك البحث عن التأويل، لأنه غير مؤهل عقلياً وفكرياً بمتابعة تلك التأويلات.

ومن هنا يأخذ على الغزالي تصريحه ببعض هذه التأويلات التي يرى أنه لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، على الرغم من أن الغزالي نفسه قد وضع عدة مؤلفات قصرها على الخاصة دون الجمهور «كالمضنون به على غير أهله»

---

(13) ابن رشد: فصل المقال ص30.

(14) السابق ص31.

(15) سورة النحل، الآية: 125.

(16) ابن رشد: فصل المقال ص33.

و«المضنون الصغير»، بل إنه في آخر حياته وضع رسائل لإبعاد العامة عن الاشتغال بمثل هذه المشاكل العقائدية مثل كتابه «إلجام العوام عن علم الكلام».

ولذلك يرى ابن رشد كما رأى الغزالي في كتبه الأخيرة أن العامة عليهم أن يتمتعوا بصريح الإيمان ويركنوا إلى الاهتمام بالفضيلة والممارسة الدينية، فهي أهدى لهم سبيلاً.

أما التأويل فيقتصر الأمر فيه على الخاصة فقط حيث إنهم لا يقنعون بالأدلة الخطابية أو الجدلية التي يقنع بها المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة، بل يرومون طرق البرهنة وأساليبها العلمية، تلك الطرق سيؤسسها ابن رشد على مبادئ عقلية راسخة، خاصة وأنه يذهب إلى أنه ما من موضع في الشريعة جاء ظاهره مخلفاً لأحكام القياس البرهاني، إلا وهو يقبل التأويل تبعاً لأحكام الدلالة في اللغة العربية، يقول ابن رشد:

«ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه قضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[17].

أما السبب في ورود الشرع محتوياً على الظاهر والباطن، فهو كما يقول ابن رشد اختلاف نظر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق. والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها. وإلى هذا المعنى وردت الإشارات في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[18].

ومن هنا فالشريعة في نظر ابن رشد تحتوي على ظاهر وباطن، والناس

---

(17) ابن رشد: فصل المقال ص33.

(18) سورة آل عمران، الآية: 7.

إزاؤها ثلاثة أصناف: من لا يرضيهم إلا منهج البرهان، وهم الحكماء والفلاسفة. ومن يقنعون بالموعظة الحسنة والإرشاد الخطابي وهم العامة. ومن يفضلون طريق الجدل وهم المتوسطون بين هؤلاء وأولئك.

ومن مزايا الدين الإسلامي أنه اشتمل على هذه المناهج الثلاثة رعاية لمستويات الناس المختلفة، والغاية من الدين والفلسفة في نظر ابن رشد، ليست شيئاً آخر غير الفضيلة العلمية، عن طريق حض الناس على السلوك الفاضل مباشرة، وذلك ما يقوم به الدين مستخدماً أساليب الترغيب والترهيب أما الفلسفة فهي تطلب الفضيلة العلمية عن طريق المعرفة النظرية التي تدفع صاحبها إلى السلوك الفاضل.

فإذا نظرنا إلى ما يهدف إليه الدين وما تهدف إليه الفلسفة وجدنا هدفاً واحداً، ولا يقول بتعارضهما إلا من «لم يقف على كنههما» ولذلك فالقول الذي يحرم الفلسفة باسم الدين هو قول مبتدع في الدين لا من أصله، والقول الذي يهاجم الدين باسم الفلسفة هو قول مبتدع في الفلسفة، أي تأويل خاطئ لها. وكيف يمكن أن يحرم الدين الفلسفة أو تهدم الفلسفة الدين وكلاهما يطلب الحق نفسه.

وإن كانت في الدين أمور لا يستطيع العقل إدراكها ومعرفتها، لأنها تخص عالم الأمر وعالم الألوهية المغيب عن الإنسان، فليس أمام الفكر إلا التسليم بها دون أن يوقع بينهما وبين عالم الشهادة مشابهة أو تماثل، لأن للفلسفة مجالها وحدودها، وللدين مجاله وحدوده، وإن كانت الحقيقة في ذاتها واحدة ولكنها تختلف من جهة الرؤية الموجهة إليها أو المنظور الذي تقع فيه تلك الحقيقة.

ومن هنا يمكننا أن ندرك أنه على الرغم من وحدة الحقيقة، ووحدة الهدف في الدين والفلسفة إلا أن البناء الديني في نظر ابن رشد يختلف عن البناء الفلسفي، لأن لكل منهما مبادئ خاصة به، وإذا كانت مبادئ الفلسفة يضعها العقل، وتتغيّرُ بتغيُّر مستوى قدرة العقل مما يجعلها نسبيةً، فإنَّ في مبادئِ الدين

علاوةً على تلك التي تطابقُ مبادئ العقل «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد من أن نعترف بها مع جهل أسبابها»[19].

وهكذا فكما أننا مضطرون إلى الأخذ بالظاهر في كثير من العبادات دون أن ندرك المقصود منها مثل الإفطار في رمضان عند مغيب الشمس مثلاً فنحن مضطرون كذلك إلى الأخذ بالظاهر في كثير من الأمور العقدية في الدين. يقول ابن رشد: «ولعل الظاهرية في الأمور العلمية (النظرية العقدية) أسعد حالا من الأمور العملية»[20] أمور العبادات.

ومن هنا يتضح أن ابن رشد يقول بحقيقة واحدة، وإن اختلف المنظور بالنسبة إليها، وهو ما يؤكده باحث معاصر بقوله: «إن ابن رشد لا يقول بـ (حقيقتين) إحداهما للخاصة والأخرى للعامة، كما يزعم بعض الكتاب، بل إنه يؤكد على أن الحقيقة واحدة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة الواحدة يختلف عن إدراك الجمهور لها. وهذا الاختلاف في إدراك الحقيقة والوعي بها يرجع فقط إلى المستوى المعرفي للشخص لا إلى شيء آخر»[21].

نعم إن ابن رشد يرى أن للدين مبادئ وأصولاً خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولاً خاصة، الشيء الذي ينتج عنه اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي. ولذلك من غير المشروع في نظره دمج أجزاء من هذا البناء الآخر، أو قراءه أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذاك. إن النتيجة ستكون ـ وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد مراراً ـ تشويه تلك الاجزاء والتشويش على البناءين جميعاً.

وبالمثل فإنه من غير المشروع كذلك مناقشة أو معارضة قضايا الفلسفة أو العكس، لأن مناقشة من هذا النوع ستكون مناقشةَ نتيجةٍ عُزلت من مقدماتها وإطارها. ولذلك يلح ابن رشد على ضرورة قراءة القضايا الدينية داخل الدين، والقضايا الفلسفية داخل الفلسفة[22].

(19) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص791.

(20) السابق ج2 ص65.

(21) د. محمد عابد الجابري: المدرسة الفلسفية في المغرب ص143.

(22) السابق ص133.

وإذا كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة، أن يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك[23]. ويقول أيضاً: «إذا كانت الصنائع البرهانية، في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذ من الوحي والعقل»[24]. وكما لا يجوز للفيلسوف التعرض للأصول والمبادئ التي بنى عليها الدين لأنها موضوعة ومحل تسليم، فكذلك لا يجوز لرجل الدين التعرض للقضايا الفلسفية إلا بعد الإطلاع على أصولها ومبادئها.

ولذلك يقول مخاطباً الغزالي: «فوجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء نفسها»[25]. ويقول عنه أيضاً: » كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسائل ينبني على أصول يجب أن تتقدم فيتكلم فيها، فإنهم إذا سلموا لهم ما وصفوه منها، وزعموا أن البرهان قادهم إليه لم يلزمهم شيء من هذه الاعتراضات كلها»[26].

ومن هنا يرى عدم احترام الغزالي لهذا المبدأ المنهجي، مبدأ الرجوع بالآراء الفلسفية إلى مقدماتها وأصولها الموضوعة جعل «أكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض، وتشبه المختلفات منها بعضها ببعض، وذلك معاندة غير تامة، والمعاندة التامة هي التي تقتضي إبطال مذهبٍ بحسب الأمر في نفسه، لا بحسب قول القائل به»[27].

---

(23) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص791.
(24) ابن رشد: تهافت التهافت ج2 ص869.
(25) السابق ج2 ص658.
(26) السابق ج2 ص525.
(27) السابق ج2 ص208.

ولذلك يوكد د. الجابري [28] على أن مما له دلالة خاصة في هذا تشبيه ابن رشد القضايا الفلسفية بالنظريات الهندسية، والمبادئ الفلسفية بالمقدمات الهندسية، فهو يشبه عمل الغزالي مع الفلاسفة» بمن أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً وإقناعاً في بادئ الرأي، فضرب بعضها ببعض، أعني جعل بعضها على بعض، فإن ذلك من أضعف الكلام وأخسه، لأنه ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا إقناعي»[29].

ومن هنا ورغم اختلاف التباين الفلسفي والديني في الأسس والمبادئ وفي الأساليب والمناهج، إلا أنهما دائماً ينتهيان في نظر ابن رشد إلى رؤية حقيقة واحدة، ونظراً لأن ابن رشد فيلسوف عقلي، فإنه على المستوى الفلسفي لا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة تتوفر فيها شروط البرهان وتتميز باليقين، وهي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعليم وتحصيل المعرفة، وليس بطريق الحدس والمكاشفة. ومن هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

أما الجمهور فهم «الذين لا يقع التصديق لهم إلا من قبيل التخييل، نظراً لإرتباط قدراتهم الإدراكية بالمحسوسات فإنه «يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل»[30]. ويضرب ابن رشد مثالاً لذلك يقول: «إن الجمهور لا يستطيع أن يصدق أن الشمس أكبر من الأرض، لأنه مشدود إلى ما يمده به الحس، ولكن إذا علمناه الطرق الحسابية التي توصل بها العلماء إلى هذه الحقيقة العلمية صار قادراً على التسليم بأن الشمس أكبر فعلاً من الأرض على الرغم من أنه لا يدرك ذلك حسياً». ويستخلص من هذا المثال النتيجة التالية

(28) د. محمد العابد الجابري: السابق ص133.

(29) ابن رشد: فصل المقال ص45، 52.

(30) د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص134 دار الثقافة، مصر عام 1983م.

وهي «أن ما يتوصل إليه العقل في الآخر (أي بعد البرهان) هو عند الجمهور (أي من قبل البرهان) من قبيل المستحيل»[31]. ولهذا السبب يلوم ابن رشد فلاسفة المشرق ومتكلميه كالأشاعرة والمعتزلة لكونهم أذاعوا الفلسفة بين الجمهور دون أن يراعوا قدرته على تقبلها، فشوشوا تفكيره وعقيدته، وكانت النتيجة أن «صار الناس بهذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره، ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأنّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها»[32].

ولذلك فإن «الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلهاعن ذلك بالذات، إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم بالعرض الجمع بينهما» كما يقول أيضاً: «الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان وكان أتم في المعرفة. وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني واختصاص الشرع بإدراكه»[33].

وبهذا النوع من الاجتهاد العقلي يستطيع الفيلسوف فهم الدين داخل الدين نفسه، ويستطيع العالم الديني إضفاء ما يلزم من المعقولية والصرامة المنطقية على معاني القول الديني، وبذلك يدركان أنهما على وفاق، وأن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة». كما يقول ابن رشد، وأن النظر البرهاني لا يؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع، لأن كلا منهما يطلب الحق «والحق لا يضاد الحقَّ بل يوافقه ويشهد له»[34].

وينبغي أن ندرك أنه على الرغم من اختلاف البناءين الديني والفلسفي من

---

(31) Ernest Renan «Averroes et lAverroisme», in Lceuvres, t.3, ed celmamn-Levy, paris.

(32) ابن رشد: كشف مناهج الأدلة ص100.

(33) ابن رشد: تهافت التهافت ج2، ص758.

(34) ابن رشد: فصل المقال ص450.

حيث اختلاف مبادئ كل منهما، وبالتالي اختلاف منطلقاتهما، واختلاف منهج كل منهما من حيث إن التسليم والإيمان في الدين يقابله الاستدلال والبرهان في الفلسفة، إلا أن هناك مساحة كبيرة مشتركة بين كل منهما رغم ذلك، فالشرائع عند ابن رشد مأخوذة من «الوحي والعقل» فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم إنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[35].

ومن منطق التداخل، أقر صراحة بأن كل «نبي حكيم وليس كل حكيم نبيّاً»[36] الأمر الذي خوله لأن يعتبر هناك قيمومة فلسفية على الشريعة. فالنبوة قد أصبحت مزدوجة التمثيل لكل من الوحي والفلسفة، مثلما أن الشريعة منظور إليها بهذا المنظار عينه، وعليه فلا مندوحة من أن يكون الفلاسفة هم القيّمون الحقيقيون على الشريعة، ذلك أنهم على حد تعبيره «الذين قيل فيهم أنهم ورثة الأنبياء»[37].

على ذلك أقر تأويل النص الشرعي فيما لو عارض البرهان الفلسفي[38]، بل واجب أن تكون عملية التأويل من اختصاص الحكماء دون غيرهم من أهل الكلام والحشوية والباطنية [39]، معتبراً أن المعنيين في الأية: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ هم الحكماء وحدهم، فهم بنظره أصحاب القياس البرهاني من بين أشكاله الثلاثة، أحدهما يفيد أهل الكلام، وهو الجدل، والآخر هو الخطابة التي اعتبرها من شأن الجمهور الغالب. ويكون التأويل هو قمة الفهم العقلي للدين ولا يستطيعه إلا الفلاسفة والحكماء.

من كل هذا يتضح أن ابن رشد لا يقول إلا بحقيقة واحدة يمكن الوصول

---

(35) ابن رشد: تهافت التهافت، ج2، ص584.

(36) السابق ج2، ص584

(37) السابق ج2، ص584

(38) ابن رشد: فصل المقال ص35.

(39) السابق 45، 52.

إليها بالدين كما يمكن الاستدلال عليها بالفلسفة، فالحقيقة في نظره واحدة، إلا أن الطريق إليها مزدوج يتمثل أحياناً في الوحي والشريعة ويتمثل ثانية في البرهان والفلسفة. الازدواج ليس في الحقيقة، ولكن في المنظور أو الرؤية.

ولكن في عصور لاحقة سوف ينشأ ما يعرف بالحقيقتين وهو الأمر الذي ينسب إلى ابن رشد دون وجه حق، وهذا المبدأ يعني التوصل إلى حقيقةٍ واحدة بوجهين مختلفين، وترك هذين الوجهين المتناقضين يعيشان جنباً إلى جنبٍ دون محاولة التوفيق بينهما. أو بمعنى آخر هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية وإن الحقيقتين قد تتعارضان.

ولكن من دراستنا السابقة لفلسفة ابن رشد في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين وجدنا أنه يتمسك دائماً بفكرةَ وحدة الحقيقة، أي أن ثمة حقيقة واحدة، وإن كان لها تعبيران، تعبير فلسفي وآخر ديني، كأنهما وجهان لعلمة واحدة، إن من يقول: إن ابن رشد قال بالحقيقتين يكون قد كشف عن عدم فهمه لموقف ابن رشد في فلسفته التوفيقية وأساسها، على ما سنرى التأويل ـ وعمادها هو فكرة الحقيقة الواحدة.

وتعزي الدكتورة زينب الخضيري [40] خطأ مؤرخي فلسفة العصور الوسطى في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لعدم توفر نصوص ابن رشد التوفيقية بين أيديهم، عندما نسبوا هذه النظرية لابن رشد. إن كل حقائق الوحي التي يمكن تعقلها، أي إدراكها بالقدرة العقلية الإنسانية، يمكن للعقل اكتشافها وحده.

ونظرية التوفيق عند ابن رشد، على عكس ما يعتقد بعض الباحثين، لا تتعارض مع الموقف العقلاني الذي تمسك به دائماً، بل هي امتداد لهذا الموقف العقلاني، فما هي إلا النظرةُ العقلانية للدين، وقد نشأ القول بالحقيقتين في ظل الرشدية اللاتينية خاصة في عصورها المتأخرة، فإن مؤلفات ابن رشد بعد أن تجمتْ إلى العبرية واللاتينية في القرن الثالث عشر، كان أنصاره يعتبرون

---

(40)د. زينب الخضيري: أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى ص134، دار الثقافة مصر عام 1983م.

الفيلسوفَ العربيّ قمة الإبداع والعقلانية، بل تعصبوا له واعتبروه أعظم من أرسطو نفسه، وقد تزعم هذا التيار «سيجر البربنتي Siger de Brabant» زعيم الرشدية اللاتينية التي قامت على مبادئ عديدة أهمها وحدة العقل وقدم العالم ومعرفة الله للكليات لا للجزئيات. مع ما يتبع ذلك من نتائج هذا التيار الذي كان صاخباً مهدداً، وقد قمعته الكنيسة[41].

ونشأ تيار ثان كان يدرك بأنه من العبث الوقوف في وجه المشائية الطاغية القادمة من بلاد العرب، قَبِلَ هذا التيار أرسطو ورفض شرح ابن رشد في المسائل التي اعتبرها لا تتماشئ مع تراثه الديني وكان الأكويني على رأس هذا التيار وهو الذي قاد في جامعة باريس ضد تلامذة ابن رشد اللاتين حرباً شرسة.

وعلى الرغم من أن الأكويني أطلق على ابن رشد لقب المحرف Depravator بدلاً من الشارح الأعظم، غير أنه كثيراً ما كان يستشهد بآراء ابن رشد ويسوقها بكل احترام له ولغيره من الفلاسفة العرب أمثال ابن سينا خاصة وأنه يجمعه بابن رشد وابن سينا[42] إعجاب متبادل بالمعلم الأول أرسطو. وقد رأى الأكويني في الاستعانة بأرسطو وآرائه تدعيماً للكنيسة ضد الاتجاه الأوغسطيني والأفلوطيني الذي دخل إلى المسيحية في مرحلتها الأولى على يد أوغسطين وتلاميذه.

وقد وجد الأكويني في الشارح ضالته. وإذا كانت الكنيسة قد وجدت نفسها فجأة أمام حقيقتين: حقيقة الإيمان التي عاشت عليها قروناً طويلة وحقيقة عقلية علمية خارجية آتية من وراء الحدود، فإن مهمة الأكويني أن يبرهن بأنه لا تعارض بين الحقيقتين، وكلما تعارض أرسطو مع الدين، كان السبب شرح ابن رشد أي تحريفه.

---

(41) Ernest Renan: «Averroes et L Avrroisme», in Lceuvres, t. 3ed, celmamn-Levy, paris.

(42) لعل خير دليل على عدم عداء الأكويني لابن رشد في العمق اقتباسه عنه دليل العناية، وجعله البرهان الأخير من براهينه الخمسة لوجود الله في مجموعته اللاهوتية Somme Treole glque وانظر د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني. مجلة الفكر العربي العدد 81 بيروت عام 1995م.

مثل هذا التكتيك لمصالحة حقيقتين ليسا بعيداً عن روح ابن رشد الذي وجد في «التأويل» ضالته، فجعل منه الأكويني كبش محرقة هذا التأويل الجديد على حد تعبير الباحث جورج زيناتي[43] وعلى الرغم من محاربة الكنيسة لهذا الاتجاه وإدانتها للرشدية اللاتينية عام 1270م، إلا أنها ما لبثت أن نصبت الاكويني قديساً شبه رسمي لكل الكاثوليكية، وانتشرت في كل أرجاء أوروبا لوحات انتصار الأكويني، لأن القرن الثالث عشر لم يمض قبل أن يتحول الخوف الغربي إلى صراع دائم بين حقائق مختلفة ومتطورة، خاصة بعد أن عبرت كل العلوم العربية إلى الغرب عبر مؤلفات ابن رشد، الذي وجد فيه الغرب رمزاً للعقلانية.

ومن هنا فإذا كانت هناك تعاليم تقول بثنائية الحقيقة أو ازدواجية الحقيقية الأولى تستند على الدين والثانية على فلسفة العقل، الأولى موجهة لعامة الشعب، والثانية تخص الصفوة من المثقفين، فان هذه الازدواجية قد حوربت من قبل الكنيسة، حيث مثلت خطراً داهماً لها متمثلاً في الرشدية اللاتينية التي أتت بالعقلانية الشديدة المتمثلة في تعاليم أرسطو ومنطقه، كما نسبت لابن رشد كثيراً من الأفكار التي لم يقل بها، ولذلك يدعو كثير من الباحثين إلى التفريق بين ابن رشد العربي المسلم وذلك التيار الرشدي اللاتيني المسمى بالرشدسة Averroismus» اللاتينية، بل يرى أن المدرسة الإفيروزية، كرواد لعلوم الطبيعة أو كمفكرين تنويريين أو (كممثلين) للتفكير المادي منذ القرن التاسع عشر الأوروبي وليس قبل ذلك.

وقد وضع الفيلسوف الألماني الماركسي «إرنست بلوخ Ernst Plok(1885 ـ 1977) أشهر تفسير جديد للأفروزية، إذ يطور فكرة تقسيم الأرسطية إلى اليسار الأرسطي واليمين الأرسطي ومن رواد اليسار الأرسطي بلوخ، جيور دانو برونو، وزيكإر برانت، وكذلك ابن سينا. وبطبيعة الحال Averroes ابن رشد [44]. ومن

(43) د. جورج زيناتي: ابن رشد والفكر اللاتيني ص19، 20.

(44) شيتفان فيلد: صمويل هانتنغتون وابن رشد التنوير وصراع الحضارات ص28 مجلة الفكر العربي العدد 81 عام 1995.

هنا كان (الخاصة) عند ابن رشد هم أهل البرهان، أهل المعرفة العلمية.

وقد حاول «بلوخ» أن يبرهن على وجود عناصر (ما بعد الأديان) في النظم الدينية المنشأة منذ فترة، فقد كتب كتاباً عن الإلحاد في المسيحية وحاول قراءة هدامة لعلم اللاهوت، وقد وجد فيها عناصر للمادية والكفر، ونظرية وحدة الوجود، وفي أثناء ملاحظاته عن الإفيروزية اللاتينية لم يكن قادراً على التمييز بين Averroes وابن رشد.

ويبدو أن ابن رشد أو هذا التيار اللاتيني الرشدي، الذي هو في جوهره مضاد للعقائد المسيحية القائمة كما هو معلوم في أساسها ومبادئها على كثير من المفارقات واللامعقول، أصبح يشكل عند كثير من الغربيين اتجاهاً يمكن تعليق كل إلحاد وزندقة وعلمانية عليه يتوصل إليها بعض مفكري الغرب وفلاسفته فأصبحت الرشدية بذلك مستقراً لكثير من الإسقاطات الفلسفية والإيديولوجية المعاصرة.

وعلى كل حال فإن «إرنست بلوخ» يعد مهما لإعطائنا حكماً عن ابن رشد الغربي من خلال زميله المؤرخ والفيلسوف هيرمان لي «Hermann» (المولود عام 1911) الذي يتفق مع إرنست رينان في بعض أحكامه الرئيسة.

ويُعَدُّ أهم منظرٍ بعده في تفسيره لابن رشد في العالم العربي. وقد أثر في الرؤية الفلسفية لتعاليم ابن رشد حتى في الموسوعات الفلسفية الكبرى. والأهم من ذلك أنه درس طلابا عرباً، وهم الذين وضعوا الرؤية الجديدة لابن رشد وتعاليمه في الجامعات العربية، هذه الرؤية تجاه ابن رشد تنبني على النظر إليه كعقلاني ومفكر تنويري ومادي، ومن اللافت للنظر أن هؤلاء الباحثين يغفلون البحث عن الفلسفة الدينية عنده، ولا يوجهون النظر إلا إلى المفاهيم التي تدعم الاتجاهات الإنسانية فحسب، أو التي يمكن قراءتها قراءة مادية دنيوية فقط[45].

وهذا قد يجيب على كثير من التساؤلات الخاصة التي تعتمل في نفس الباحث المسلم، في كيفية اعتناق كثير من الماديين والعلمانيين والملحدين

(45) السابق ص28.

المحدثين لاتجاه ابن رشد والدفاع عنه بشدة تصل بهم إلى أن يصبحوا ملكيين أكثر من الملك وماركسيين أكثر من ماركس.

ولا ننسى تلك المناقشات التي ثارت في بداية هذا القرن حول فلسفة ابن رشد كرد فعل على كتابات رينان واستمرت هذه المناقشات المنشورة بين محمد عبده (1849 ـ 1905) وفرح انطون (1874 ـ 1922).

وفي المناقشة العلنية حول علاقة الدين بالعلم طالب فرح بالفصل بين الإيمان والعلم، واتخذ ابن رشد حجة على ذلك، بينما درس محمد عبده ابن رشد كفيلسوف مسلم بالذات نادى بعدم وجود تناقض بين العلم الديني والعلم العقلاني.

وفي سنة 1903 أعلن محمد رشيد رضا وهو صديق محمد عبده وتلميذه أن قراءة كتب ابن رشد ضارة للعامة، لكنه يطالب بدراسة الكتب من قبل المتخصصين الأزهريين والمؤسسات الدينية الأخرى.

وفي الحقيقة فقراءة مؤلفات ابن رشد لا تعطي تلك المفاهيم الخاطئة التي نسبت إليه والمضادة لتعاليمه وتعاليم الإسلام. ولكن الخطأ يكمن في سوء التأويل والقراءة المغرضة غير المضبوطة بضوابط علمية.

والتأويل الذي يخضع للأهواء الإيديولوجية لهذا الاتجاه أو ذاك، هو الذي يؤدي إلى مثل هذه التفسيرات المادية والإلحادية، ومن هنا نتبين خطورة مفهوم التأويل.



أ. د. محمّد عبد المجيد لاشين
كليّة إعداد المعلّمين - جنزور

«المقال الثاني»

مقدمـة:

في المقال السابق قلت: «أحبُّ أنْ أقدِّم للقارئ الكريم هذا الكتاب الهام، وأدرس منهجه، وأضعه في الموضع اللائق به بين كتب التراجم، وفي الوقت نفسه أصحح بعض ما بدا لي فيه من هَنَات ارتأيت ضرورة التنبيه إليها، وبيان وجه الصواب فيها، واستكمال بعض أوجه النقص التي غفل عنها المحققون».

وقد وفيت بما وعدت في ذلك المقال: فعرَّفت بالمؤلف، وبالكتاب، وبيَّت قدره ومنزلته بين كتب التراجم، ونوَّهت بالجهد الكبير الذي بذله الأساتذة

المحققون في إخراج هذا الأثر النفيس وتقديمه للدراسين، وعشاق الأدب، والتاريخ، ولم تتسع الصفحات في العدد الماضي لتصحيح الأخطاء واستكمال النقص، وأثبت ـ هنا ـ ما اقتضت الضرورة إثباته، وبقيت بعض الهنات والنواقص، وربَّما ييسر الله لي إتمام ما بدأته؛ فأكتب مقالاً آخر أتمم به تلك النظرات في هذا العمل، والله من وراء القصد.

70 ـ 10[1] قال الصفدي على لسان إبراهيم بن الحسن بن علي الرَّبَعِي المالكي: «وسمعت أربعين السِّلَفِيّ على الفقيه عثمان بن سفيان التميمي، سنة ثمان وخمسين عن الحافظ ابن المفضل، وسمعت مقامات الحريري عليه أنا، وابن جبير، عن الخشوعي».

تعليق المحققين: «في الأصل» أبو جبير، ولا وجه لها، . . . والمراد ههنا رحلة ابن جبير (ت 614هـ) **سمعها المؤلف**، عن صاحب الترجمة، عن الخشوعي. وهو فهم عجيب لعبارة الصفدي؛ كيف يروى الربعي عن الخشوعي؟

إذا عرفنا أنَّ الخشوعي ـ لم يترجمه المحققون ـ هو أبو طاهر بركات بن إبراهيم الدمشقي، انفرد بالإجازة عن الحريري، وتوفي نحو سنة 597هـ[2]، وأنَّ صاحب الترجمة هو قاضي تونس المالكي ولد سنة 636هـ ، بعد وفاة الأول بنحو أربعين سنة إذا عرفنا ذلك، فلا يمكن أن يروى عنه.

وكيف يكون أبو جبير، هو ابن جبير، أو هو «رحلة» ابن جبير؟

وكيف تكون تاء المتكلم في الفعل «سمعتُ» الأولى على لسان القاضي المالكي، والثانية على لسان الصفدي؟.

---

(1) الجزء الأول/ ملاحظة: الرقم الأول للصفحة، والثاني للسطر.

(2) انظر: ذيل الروضتين 28، ووفيات الأعيان 1/269، والوافي 10/117، وشذرات الذهب 4/ 335.

والفقيه عثمان بن سفيان، التميمي (ت 665هـ)[3]، لم يترجمه المحققون أيضاً، واكتفوا بترجمة الحافظ علي بن المفضل بن علي، شرف الدين اللخمي، الاسكندري (544 ـ 611هـ) وهو من فقهاء المالكية، له مؤلفات[4].

ومعنى العبارة ـ كما فهمت ـ: أنّ القاضي المالكي سمع على الفقيه عثمان بن سفيان سنة 658هـ كتابين:

أحدهما: أربعين السلفي التي يرويها عن الحافظ علي بن المفضل عن السلفي.

والثاني: المقامات الحريرية التي يرويها عن الخشوعي عن الحريري وكان معه في سماع المقامات رجل آخر يقال له ابن جبير، وليس هو صاحب الرحلة المتوفى في سنة 614هـ.

72 ـ 13 في ترجمة إبراهيم بن صابر، مقدّم الدولة، جاء قول الصفدي: «كان السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون يعظّمه، ويطلبه، وهو في دسته دار العدل..».

يقول المحققون في إحالتهم ـ الحاشية 5 ـ.

«الدست كرسي من أربعة كراسٍ ـ كذا!! والصواب كراسيّ ـ لكتاب يكتبون بما يريد السلطان، ويضعون توقيعهم بدله، بإذنه نيابة عنه، وترسل للتنفيذ، ويقال: كراسي الدست، وتوقيع الدست، أو كتبة الدست».

ولا أدري من أين جاء المحققون بهذا الكلام؟ وكيف خلطوا بين مفهوم الدست وكتاب الدست؟

فالدَّسْت: لفظ فارسي معرّب «دشت» ومعناه: صدر البيت، وصدر

---

(3) له ترجمة مختصرة في بغية الوعاة 2/ 133، هذا نصُّها: «عثمان بن سفيان التونسي، أبو عمر النحوي اللغوي المسند، كذا وصفه التُّجَيْبِي في رحلته، سمع من أبي الحسن بن المفضَّل المقدسي، ومنه أبو العبَّاس البَطَرْني».

(4) الوافي بالوفيات 22/ 217، والأعلام 5/ 23، ومعجم المؤلفين 7/ 244.

المجلس، وما يُهَيَّأ ليجلس عليه الخليفة، أو الأمير، أو الوزير وكبار الناس، ومنه دست السلطنة ودست الملك، واستعمله المتأخرون بمعنى الديوان، وفيه كتّاب الدست، وله معان أخر ذكرها الخفاجي[5].

وفي عبارة الصفدي الضمير في «دسته» عائد على السلطان، ولا علاقة له بالمترجم عنه، وبخاصّة أنه **مقدّم الدولة**، وهي واحدة من وظائف أرباب السيوف، وكتاب الدَّسْت من وظائف أرباب الأقلام، وقد بيّن القلقشندي الوظائف الكتابية في النظام الإداري المملوكي، فهي تبدأ بكتّاب الدَّرْج: وهم الذين يكتبون ما يوقّع به كاتب السر، أو كتّاب الدّست،. أو إشارة النائب، أو الوزير، ونحو ذلك من المكاتبات وبعد أنْ يمهر كاتب الدرج، يرقّى إلى درجة كاتب الدّست، وكتاب الدست: وهم الذين يجلسون مع كاتب السر، بمجلس السلطان، بدار العدل، وهم أحقّ كتاب ديوان الإنشاء باسم الموقعين وبرأس هؤلاء جميعاً كاتب السر، وهي أجلّ الوظائف الكتابية، ويكون في درجة الوزير، ويستشار في أكثر الأمور[6].

82 ـ 6 في ترجمة إبراهيم بن صارم، جاء قول الصفدي: «وجرت له مع الناصر أحمد أمور. .».

يقول المحققون في إحالتهم ـ الحاشية 4 ـ

«كذا، والمشهور «محمد»، وهو ابن قلاوون».

وكأنّ لقب «الناصر» قاصر على محمد بن قلاوون، وحده، والصواب ما ذكره الصفدي، فهو يريد الناصر أحمد بن محمد بن قلاوون الذي تولّى عرش مصر بعد أخيه الملك الأشرف في سنة 742هـ، وقُتِل سنة 745هـ[7].

98 ـ 11 في ترجمة إبراهيم بن علي قاضي القضاة الحنفي، قال الصفدي: «وقرأ العربية على الشيخ مجد الدين التونسي».

---

(5) يراجع: القاموس المحيط 1/ 147، وصبح الأعشى 11/ 333 ـ 336، وشفاء الغليل 122، والألفاظ الفارسية المعربة، لأدّى شير، والمجموع اللفيف 36، 166.

(6) صبح الأعشى 1/ 137 ـ 138.

(7) أعيان العصر 1/ 370، والوافي بالوفيات 8/ 68، والأعلام 1/ 324.

وجاء في الحاشية رقم 7: «أبو بكر محمد بن القاسم (ت 78هـ)، الدرر 1/ 461».

لم تُذْكَر هذه الصفحة في قائمة الفهارس لمجد الدين التونسي، وهو أبو بكر بن محمد بن القاسم، وقد ترجمه الصفدي في الكتاب 2/ 32، والفصل بين الاسم واللقب في الفهارس، يوهم أنهما رجلان مختلفان، وذكر الصفدي أن اسمه أبو بكر، أو محمد ابن القاسم، ولم يذكر له كنية، والاسم في الحاشية المذكورة سقطت منه كلمة «ابن» فأوهمت أن أبا بكر كنية، وليس اسما.

541 ـ 15 حمل فوق «الجنويّة» وأظنها نوعاً من المراكب، منسوبة إلى جَنَوة Genes، وهي مدينة إيطالية كان لسفنها دور بارز في التجارة، وفي الحروب الصليبية في ذلك الوقت.

146 ـ 5 في ترجمة إبراهيم جمال الكفاة الذي مات تحت العقاب ورثاه الصفدي بأبيات، جاء في آخرها قوله:

وَكَيْفَ لاَ يَصْرُخُ مَنْ جَنْبُهُ فَتَّحَهُ ضَرْبُ الغَوَانِي شِفَاهْ

هل ضرب الغوانى الشفاه عقاب؟ إنْ كان عقاباً فما أحلاه، وما أعجب هذا المعاقَبَ الذي يصرخ من تقبيل الغوانى، وما علاقة ضرب الغوانى بالموت تحت المقارع؟ وصحّة اللفظ مذكورة في إحدى المخطوطات، وهي مذكورة في الحاشية الأولى؛ فإنّما مات جمال الكفاة من ضرب **العوالى**، لا من ضرب الغوانى.

146 ـ 3 في بيت الصفدي:

فِي لَيْلَةٍ زَالَتْ سَعَادَتُهُ عَنْهُ إلَى أنْ رَحمَتْهُ عِدَاهْ

ضبطت الكلمة «رَحَمْته» بفتح الحاء، وتسكين الميم، وهو خطأ بيّن، ويكسر البيت؛ والصواب أنْ يقال: رَحِمَتْه، ـ بكسر الحاء ـ وترحَّمْتُ عليه، وتراحَمَ القوم اي: رحِمَ بعضهم بعضاً[8].

(8) انظر: لسان العرب «رحم» 12/ 230.

162 ـ 3 في ترجمة ضياء الدين الفزاري، قال الصفدي: «وأحكم العربية على مجد الدين الإربلي، قرأ عليه (المفصل).

وقال المحقّقون في الحاشية الأولى: «أبو عبد الله الحسين إبراهيم اللغوي (ت 656)، السير 23/ 453، والوافي 12/ 318».

وهو خطأ، فهذا التعريف بأبي عبد الله الحسين بن إبراهيم بن الحسين بن يوسف شرف الدين، الهذباني، الإربلي.

وأمّا مجد الدين فهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عمر، المعروف بابن الظهير الإربلي المتوفى سنى 677هـ، قال عنه ابن خلّكان: «كان ماهرا في فنون الأدب من النحو واللغة والعروض والقوافي وعلم البيان وأشعار العرب وأخبارها وأيامها ووقائعها وأمثالها».

يراجع: وفيات الأعيان 4/ 147 والأعلام 323، ومعجم المؤلفين 8/ 302.

174 ـ 15: «في عينيه **فتل** شديد».

لا معنى للفتل هنا، وأظنها تصحيفاً لواحدة من كلمتين: القَبَل، أو السَّبَل.

أمّا **القَبَل**: فهو ـ عند القدماء ـ أنْ يكون كأنّه ينظر إلى أنفه، وهو أهون من الحول، وفي الطب الحديث: «إذا كان المحوران البصريان منحرفين إلى الداخل»[9]، وترجمته: Strabisme convergent (interne) (F): Convergent strabismus, convergent squint, esotropie (E). وأمّا **السَّبَل**: في العين فهو أنْ يكون على بياضها، أو سوادها شبه غشاء ينتسج بعروق حمر غلاظ، وفي الطب الحديث «P annus (F, E): ندوب خفيفة في القرنى من آثار الحثر Trachoma»[10].

---

(9) انظر: اللسان «قبل» 11/ 541 ـ 542، والقاموس المحيط 4/ 34، والعينية المصورة 193، و219.

(10) انظر: اللسان «سبل» 11/ 322، والعينية المصورة 73.

181 ـ 1: «فرمى عليهم بالنشاب، والبندق، والرصاص، **والزيارات والنفط**».

والزيارات هي اللوالب والحبال التي يجذب بها المنجنيق حتّى ينحطَّ أعلاه، ليرمى به الحجر، وأصل الزيار: هو الحبل يكون صلاحاً لشيء أو عصمة له.

وهذا المعنى مجازي؛ لأنَّ اللولب والحبل لا يرمى بهما رمى النشاب والبندق، والرصاص، وظنّي أنها تحريف لكلمة الزرّاقات.

والزرَّاقة: أنبوبة خاصة يرمى بها النفط، فتنبعث منها نار مصحوبة بصوت كالرعد، ودخان شديد[11].

196 ـ 22 ح7 قال المحققون: «وهي زيادة لا صلة لها **بالمترجم له**» وهذا أسلوب شائع يجري على ألسنة المثقفين، والصواب أنْ يقال: المترجم إيّاه، أو المترجم عنه، فالمذكور في المعاجم «ترجمه، وترجم عنه».

وقد لاحظت أن محمد بن عبد الله، لسان الدين، ابن الخطيب (ت 776هـ) في كتابه «الإحاطة في أخبار غرناطة» يكثر من قوله: «المترجم به»[12]؛ وأرى أنه لا بأس بقوله: إذْ كانت الباء للإلصاق، وأمّا المترجم له فلا أرى لها وجهاً.

190 ـ 14: أهمل المحققون أكثر الكلمات الغامضة، أو المجهولة وكان من الواجب شرحها، والتعريف بها، مثل: «التي تركته **بَرْوَة**، وجرّدت قشره».

فالبروة: لفظ نادر، والجمع بُرَى، وهي الحَلْقة من صُفْر، أو غيره، تجعل في أنف البعير ويكون المعنى على التشبيه، وقد يكون القصد به البُراية، أي: النُّحَاتة، وما بقي من البَدَن والقُوَّة، يقال: بروت العود والقلم بَرْوا، لغة

---

(11) ينظر: التعريف بالمصطلح الشريف 270 ح1، واللسان «زير» 4/ 339، وDozy: Supp. Dict. Arab. V1 p587.

(12) يراجع مادة «ترجم» في اللسان 12/ 66، القاموس المحيط 4، والإحاطة، 1/ 418.

في بريت، وهذا اللفظ ذائع الاستعمال في الدارجة المصرية اليوم، بهذا المعنى[13].

198 ـ 11 في عبارة الصفدي: «ويجنون ثمرات المنى في التنزه من **غروس عروشهم**، ويبرزون إلى ما يروق الطرف، ويروع الطير من **برزاتهم**، وينالون ببنادق الطين من الطير ما لا يناله سواهم بجوارح صقورهم، ولا بُزاتهم».

جاء في الحاشية رقم 6: «في (أ)، والوافي «عَرُوس غروسهم»، وهي أشبه».

والعبارتان صحيحتان؛ فعبارة الوافي تعنى أنَّ غروسهم مزدانة بالثمر كالعروس، من إضافة المشبه به إلى المشبه، وعبارةُ الأعيان تعنى أنَّ غروسهم ـ لكثرة ما تحمل من الثمر ـ توضع أغصانها المثقلة على حمائل، أو دعائم تحفظها من التكسّرِ.

واللفظ عامي؛ فلفظتا «العريشة، والتعريشة» في الدراجة الريفية المصرية يعنيان ـ عادة ـ كروم العنب أو الحمائل الخشبية التي تمتد عليها فروع الأشجار المتسلّقة[14].

وفي الحاشية التي بعدها، وأعطيت الرقم نفسه «6» والمفروض أنْ تكون رقم «7» قال المحقق:

«**البَرْزَة**: هي المرأة تظهر على الرجال».

وليس هذا هو المعنى المطلوب في العبارة، وما الذي يروع الطير من ظهور المرأة للرجال؟ وإنّما أراد الصفدي عدد مرات بروزهم للصيد، جمع بَرْزَة اسم المرة من برز.

199 ـ 8 «وأصبح ابن بِجْدَتها» ـ بكسر الباء ـ. والصواب بَجْدَتِها ـ بفتح الباء ـ يقال: هو ابن بَجْدتها للعالم بالشيء المتقن له»[15].

---

(13) ينظر: اللسان «برى» 14/ 70 ـ 71.

(14) يراجع Dozy: Supp. Dict. Arab. VII, p110.

(15) ينظر: اللسان «بجد» 3/ 77.

201 ـ 8 قال الصفدي: «وكان صَاهَرَ الصاحب تاج الدين بن حَنَّا» (2).

وفي الحاشية رقم 3 ـ وهو الصواب فالرقم «2» في أعلى الصفحة غير صحيح ـ قال المحقق: «علي بن محمد بن سليم أحد رجال الدهر حزماً ورأياً وجلادة، ت 677هـ، الشذرات 5/ 358».

وهذا التعريف غير صحيح؛ لأنّ عليا هذا هو بهاء الدين، جد تاج الدين، وأمّا تاج الدين فهو محمد بن محمد بن علي (640 ـ 707هـ) وترجمه الصفدي في الأعيان 5/ 112.

208 ـ 13 جاء في قول الصفدي عن الحاكم بأمرِ الله أبي العباس أحمد بن الحسن: «أقام بالبر عند عيسة بن مهنا».

ذكر المحققون في الحاشية رقم 5: «ابن مهنا (683هـ)، الشذرات 5/ 383، كان أمير سَلَمْية سنة 658هـ، البداية 13/ 221 غير صحيح لأنّ الحادثة قبل الستين».

قرأت هذه الحاشية أكثر من مرّة، ولم أفهم ما يريده المحققون منها فابن مُهَنَّا أمير من آل فضل، كان يلقّب بملك العرب،. وأمّره الظاهر بيبرس على بادية الشام، وأعطاه سَلَمْيَة إقطاعاً له في سنة 658هـ، وأقام في الإمارة أكثر من عشرين سنة إلى أنْ توفي في سنة 683هـ، والحاكم كما هو معروف ـ وكما قاله الصفدي ـ كان قد نجا من غزو المغول بغداد، في سنة 656هـ، واختفى عن أعينهم، وتنقّل في البلاد إلى أنْ بايعه الملك الظاهر بالخلافة في سنة 661هـ ولم أعرف ما الخطأ في عبارة الصفدي؟

وبم تعارض وهي قبل الستين؟.

211 ـ 14 في ترجمة أحمد بن الحسن الخيّاط الذي كان يدّعى تفوّقه في الشعر على الفحول، «ويقول: البارحة عركت أذن أبي تمام، وأريته **جُرُبَّانَه** في الحَمَّام، وينشد قصيدة قد عارضها في وزنها.

ويقول: هكذا تكون الدرر في خِزَنِها، والبارحة ضربت المتنبي بألف **بابوج**، وجعلت **طرطوره** مثل **السراقوج**..».

ولفظ **الجُرُبَّان**: معرّب «كريبان»، واستعمله العرب في معان كثيرة، منها: جيب القميص، وحدّ السيف، وحمائله...

والبابوج ـ أو البابوش ـ أصله في الفارسية (پاپوج) ومعناه: غطاء الرِّجْل وهو كذلك بالكردية، والتركية، وهو حذاء وضيع، وهو بالفرنسية pantoufle.

والطُرْطُور ـ بضم الطاء الأولى، وفتحها ـ غطاء للرأس مرتفع.

والسراقوج: غطاء للرأس عند التتار، وغالبا يكون للنساء(16).

228 ـ 12: ثم جعلوا في قُبْعِه «**نبات وَرْدَان**» ـ بتقديم النون، والصواب **بنات وردان** ـ بتقديم الباء، جمع بنت ـ وكان الأجدر بالمحقق أنْ يعرّف بالقبع، انظر: الحاشية رقم 49.

وجاء في الحاشية رقم 4: «بنات وردان: دواب معروفة» وهذه طريقة الأقدمين في التعريف بالحيوان والنبات ولكن معروفة لمن بناتُ وردان هذه؟

بنت وردان Blatte (F) Blatta, Cockroach (E) وهي حشرة مستقيمة الأجنحة لها قرون طوال، وتكثر في المطابخ، والبيوت، والمراحيض، وتتغذى ببقايا الطعام، وتقرض الملابس، وهي المعروفة في اللهجة الدارجة باسم «الصُرْصور»، الذي تسميه اللغة الفصحى باسم الجُدْجُد على الأرجح(17).

314 ـ 12 ابن بُرْطُلَة ـ بضم اللام، وتخفيفها خطأ ـ وهي بهذا الضبط في الوافي بالوفيات 7/ 319، ونقلها المحقّقون دون تصحيح.

قال أبو منصور: **البَرْطُلَّة**: كلمة نبطية، وليست من كلام العرب، ويقول الدكتور إبراهيم السامرائي إنَّها كلمة: «نبطية أرادوا بها سريانية وهي مركبة من «بَر» بمعنى «ابن»، وطُلاَّ» بمعنى «الظل» فكأنّ المعنى كله «ابن الظل»، وقال ابن بَرِّي: يقال: بُرْطُلٌّ، وبَرْطُلٌّ بغير هاء، وقال أبو زيد: يقال: بُرْطُلَّة الحارس:

---

(16) ينظر: القاموس المحيط 1/ 54، وشفاء الغليل 92، والألفاظ الفارسية، لأدّى شير 14، وأيضاً: Dozy: Supp. Dict. Arab. VI, p47, 644, et Dict. dét. n. vêtem. arab. pp 262, 379.

(17) معجم الشهابي 75.

السِّرْقَفَانة، والتِّرْعامة: مظلة الناطور، والبُرْطُلَةَ ـ بفتح اللام ـ: المظلّة الصيفية، والبُرْطُل ـ بالضم ـ: قلنسوة[18].

315 ـ 1 «وسمع من عثمان بن سفيان التميمي سنة **خمس وست** وفيها مات».

ذكر المحققون في الحاشية 2 «وكذا في الوافي، وفي (أ) خمس وستون» وأبقوا الخطأ نقلاً عن الوافي ـ أيضاً ـ وكلمة خمس وست لا تعني شيئاً على الإطلاق، والصواب هو ما جاء في (أ) ففي هذه السنة (665هـ) توفي التميمي، وبالتصحيح يكون للعبارة معنى، وبخاصّة إذا عرفنا أن المترجم عنه ولد سنة 649هـ، وتوفي سنة 736هـ؛ ولذلك يحسن توقيت سنة السماع.

328 ـ 16 قال الصفدي: «لا يخشون مع ذلك بوّابه ولا عَيْنَه ولا **حُجَّابَه**، ويعتد هو أنّ تلك الجائزة واجبة».

جاء في الحاشية رقم 8 «في الأصل **حاجبه**، وأثبتنا ما في (أ) وهي أنسب»، ورواية الأصل هي الأنسب؛ ذلك لأنّ البواب مفرد، والعين مفردة، فلماذا يجمع الحاجب؟ وفي الوقت نفسه فإنَّ كلمة حاجبه أنسب في السجع من كلمة حجّابة لتواؤمها مع الفاصلة في آخر الجملة الثانية، وهي كلمة «واجبة».

334 ـ 4 في ترجمة شهاب الدين ابن غانم جاءت العبارة «وأقام عنده مدّة **يصلى بفي شيء من العلوم**».

ومن الواضح أن الجملة تنقص منها بعض الكلمات، والعبارة في الوافي 8/ 24 «أقام عنده مدةً يصلى به، ويتكلم في شيء من العلوم».

336/ ح6 قال الصفدي: «وكان قد أحبه صاحب حماة المنصور» وقال المحقق: ناصر الدين **أحمد** بن الملك المظفر محمود (ت683هـ). تاريخ أبي الفداء 4/ 18» والصواب هو: محمد بن محمود. راجع مصدر الترجمة، ومصادر أخرى في الأعلام 7/ 87.

---

(18) يراجع: حاشية ابن بري 46، واللسان «برطيل» 11/ 51، وشفاء الغليل 63.

382 ـ 10 قال الصفدي: «قال: **يا أهل** السنة . . »، والصواب **يأهل** السنّة؛ فكتب الإملاء تنص على حذف ألف يا التي للنداء وجوباً إذا جاء بعدها خمسة أسماء وهي: أيُّها، أيَّتها، اب، ابنة، أهل[19].

381 ـ 11 قال الصفدي: «ولا يتكلّف البارع النحرير على أنْ يجئ بمثلها إلاّ إنْ كان في **بَاشَة وزَنْجِير**».

قال المحققون في الحاشية رقم 3 مشيراً إلى كلمة باشة: «كذا ولم نتبيّن معناها».

والباشة: تطلق على معنيين:

أ ـ حلقة فيها زر وعروة مثبّتة في طرف سلسلة تستخدم قيداً للبرذون، تحيط بساقه.

ب ـ غُلٌّ على هيئة طوق يوضع في أعناق المجرمين، والخارجين على القانون.

وأمّا **الزنجير**: فهو لفظ فارسي بمعنى السلسلة[20]، وفي الدارجة المصرية اليوم يطلقون عليه لفظ «جنزير» بتغيير مواضع الحروف، وأصبح يطلق على الآلات الحربية الثقيلة التي تسير على سلاسل حديدية لفظ «المجنزرات» كالدبَّابات، والمدرعات.

414 ـ 7 في ترجمة السُّهروردي «وأخذ علم الموسيقا عن الشيخ صفي الدين عبد المؤمن».

قال المحققون في الحاشية 4: «(ت 739هـ) وليس في ترجمته ما يشير إلى اشتغاله بالموسيقا. الدرر 2/ 418».

وهذه الإشارة المنقولة من شذرات الذهب تشير إلى ترجمة أبي الفضائل عبد المؤمن بن عبد الحق كان شيخ العراق في الفقه، وهو صاحب «شرح المحرر وإدراك الغاية في اختصار الهداية». وليس هو من عناه الصفدي، وإنّما

---

(19) راجع: المختار في قواعد الإملاء وعلامات الترقيم 15.

(20) Dozy: Supp. Dict. Arab. VI, p49, 606.

أراد عبد المؤمن ابن فاخر، صفي الدين المغني المتوفى سنة 693هـ، وقد نشر فؤاد سزكين كتابيه «الأدوار، والرسالة الشرفية في النسب التأليفية «بطريقة التصوير من منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت، في سنة 1984م، وله مؤلفات أخرى في الموسيقا، وترجمه الصفدي في الوافي بالوفيات 19/ 242.

453 ـ 13 قال الصفدي في ترجمة الأمير أرغون سيف الدين الدوادار الناصري: «وكان له معرفة بعلم الميقات، وعنده من ذلك **بناكيم** وآلات..».

لم يحاول المحققون تفسير البناكيم هذه ماذا تكون، وهي جمع بَنْكام والبنكام لفظ يوناني، ما يقدّر به الساعة النجومية من الرمل، لحساب الوقت، عرّبه أهل التوقيت وأرباب الأوضاع، وقد أشار بروكلمان في ترجمة ابن الرزَّاز الجزري أنَّ له «رسالة في رسم آلات الساعة المروفة ببنكام» منها مخطوط في رامبور 1/ 414[21].

466 ـ 8 «**وقتل** في ذروته والغارب نهارا جهارا».

وفي الحاشية رقم 1 يقول المحققون: «كذا في الأصول، و(ا)، وفي (خ): «فتك»، وكلا اللفظين تصحيف، والصواب «فتل» وهو مثل مشهور، يقال: «ما زال فلان يفْتِل من فلان في الذِّرْوة والغارب، أي: يدور من وراء خديعته، وفي حديث الزبير وعائشة: فَلَمْ يَزَلْ يَفْتِلُ فِي الذِّرْوَةِ وَالغَارِبِ، وهو مثل في المخادعة»[22].

وفي الصفحة نفسها جاء البيتان:

يُحَدِّثُ عَمَّا بَيْنَ عَادٍ وَبَيْنَهُ ... وَصُدْغَاهُ فِي خَدَّيْ غُلَام مُرَاهِقِ
وَمَا الْحسْنُ فِي وَجْهِ الْفَتَى شَرَفاً لَه ... إذَا لَمْ يَكُنْ فِي فِعْلِهِ وَالْخَلائِقِ

والبيتان مشهوران، وهما للمتنبي في ديوانه 386 ـ 387.

---

(21) شفاء الغليل 74، وتاريخ الأدب العربي ق 5/ 296.

(22) ينظر: اللسان «فتل» 11/ 514.

481 ـ 14 «وهوصاحب بلاد أُزْبَك».

بلاد **الأُزْبَك** هي المنطقة الممتدة من بحر أورال في الشمال إلى أفغانستان في الجنوب، وأهم مدنها سمرقند، وبخارى، وهي المعروفة باسم جمهورية أوزباكستان إحدى جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق، وكانت خاضعة لحكم الخانات من «شعبة شيبان» وهي إحدى شعب أسرة جوجي ـ الابن الأكبر لجنكيز خان المغولي ـ التي كانت تحكم القبائل المعروفة باسم القبائل الذهبية Hord D'or[23]، وربَّما سمى بعض ملوكهم باسم أُزبك باسم ممالكهم، وهو كثير في أسماء ملوكهم.

485 ـ 11 في ترجمة أبي الفضل إسحاق بن ابي بكر، النحّاس، قال الصفدي: «وكان قد تنبّه وشَارَك، **وقَالَبَ الأَشْيَاخ** وعَارَك». صيغة فَاعَلَ من قَلَبَ من الصيغ التي أخلّت بها المعاجم، ويبدو لي أن المعنى من قول ابي زيد: «يقال للبليغ من الرجال قد ردّ قَالِبَ الكلام، وقد طبَّق المَفْصِل، ووضع الهِنَاءَ مواضع النَّقْب «فالمقالبة بهذا المعنى المغالبة لبلوغ الهدف، والمهارة في ردّ حجة الخصم، والبراعة في الجدل، وحسن التعبير عن الفكرة، وقد أشار دوزى إلى هذا المعنى، فذكر أنّ «قلب الأعيان» يكون بمقدرة الشخص على أنْ يأتيَ بالعجائب، بحيث يوهم الناس أنَّه قلب الأعيان، وصرفها عن وجهها، وروى قول الشاعر[24]:

فَـلِـلَّـهُ مِـنْ أَعْـيَـانِ قَـوْمٍ تَـأَلَّـفُـوا   عَلَى عَقْدِ سِحْرٍ أَوْ عَلَى قَلْبِ أَعْيَانِ

494 ـ 6 «وسمع من وجهِية».

قال المحققون في الحاشية 4 «كذا في الأصل و(ق) وفي الدرر وجيهية.. الدرر 4/ 406، وفي الشذرات 6/ 99 (وجيهة) وهو من الأسماء الشهيرة في البيئات الشعبية المصرية، والصحيح فيه ما جاء في الشذرات.

---

(23) يراجع: تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة 2/ 486 ـ 505، وأطلس العالم 128.

(24) يراجع: اللسان «قلب» 1/ 689، وDozy: Supp. dict. arab. VII, p396.

497 ـ 10 «وحال **لم أُحل** عنه. .» والأفضل ما جاء في الوافي «وَحَالَ وَلَمْ أَحُلْ. .» لأنّ زحاف العقل في الوافر نادر.

535 ـ 17 «وصنّف كمال الدين بن الزملكاني **في ذلك مجلّدا** مصنفين».

يقول المحققون في الحاشية رقم 6: «قوله: «في ذلك مجلدا» خلت منها: (أ)، (ق)، والوافي.

وحذفها هو الصواب، فقد ذكر قبلها مجلدا ابن الوكيل، وجواباً للفزاري، ثم ذكر مصنّفين لابن الزملكاني، والدليل على ذلك قوله «مصنفين» بالتثنية؛ فهي لا تصح وصفا للمفرد.

540 ـ 14 «كان في أثناء الطريق رُدَّ من قارا. . .».

جاء في الحاشية رقم 3: «مدينة في منتصف الطريق بين حمص ودمشق إلى الشمال من النبك».

والاسم في كتب الجغرافية «قارة» ـ بالتاء لا بالألف ـ وهي قرية كبيرة على قارعة الطريق، وهي المنزل الأول من حمص للقاصد إلى دمشق. . وهي عن حمص على مرحلة ونصف، وعن دمشق على مرحلتين؛ فليست في منتصف الطريق، وأكثر تعريفات المحققين تنقصها الدقة والتوثيق.

يراجع: معجم البلدان 4/ 295، والمشترك وضعا 338، وتقويم البلدان 229.

562/ ح1 الصفدي: أخبرني القاضي شهاب الدين بن فضل الله، قال. . . «وعرّف به المحقق قال: «هو شهاب الدين أحمد بن علي بن محيي الدين ابن فضل الله (ت 777هـ) ولم يذكر مصدره، والحقيقة أنَّ هذا الاسم مخترع، وملفّق من أسماء لا وجود لها، والصحيح هو: أحمد بن يحيى بن فضل الله، وترجمته في الأعيان، في الجزء نفسه 417.

569 ـ 5» واستدعى بشراب؛ فشرب منه، وأمسك له **أياق**، فضرب له

الأفرم جوكا وشربه، فأمره له بخمسين **ثوبا**؛ فقبضناها من خواجا على شاه».

جاء في حاشية المحققين رقم 3 عن كلمة أياق: «لم نقف على مدلولها».

وأظنها تحريفاً لكلمة **إيناق**: وهو لقب يطلق على الرجل الذي يحظى بثقه العاهل أو أحد مقربيه. انظر: المجموع اللفيف 53.

ومما يدعم هذا الظن أنَّا نرى الملوك والحكام اليوم لا يشربون ولا يطعمون إلا من أيدي أناس يثقون فيهم ثقة كاملة.

وفي الحاشية رقم 4: «كذا في الأصل، وفي الوافي، وتحفة ذوي الألباب «تومان»، والتومان: فرقة من الجيش يبلغ عددها عشرة آلاف مقاتل، وهذا بعيد، والأظن أنّها ضرب من النقد كما يدل عليه السياق».

لم يوثّق المحققون هذه المعلومة الخطيرة، ولا أعرف من أين جاؤوا بكلمة «الأظن» هذه؟ وما مدى صحة اشتقاقها؟ وما أعلمه أنَّه من شروط الفعل الذي يصاغ منه التعجب والتفضيل أنْ يكون حدثه قابلاً للتفاوت،و أنْ يكون تاما، ولا أدري إذا كان الظن درجات متفاوته، أو هو درجة واحدة، ثم هو فعل ناسخ.

والذي وجدته فيما اطّلعت عليه من كتب النحو النص على أنَّه لا يصاغ من النواسخ مثل «كان، وكاد» ولم أجد نصًا صريحاً يعتمد عليه في جواز الصَّوْغ من ظنَّ وأخواتها، أو منع ذلك.

وكون التُّومان فرقة من الجيش ذكرها محقق «التعريف بالمصطلح الشريف» 78 ح2، . وبدون توثيق أيضاً، ويبدو أنّ اللفظ يدل على عشرة آلاف فقط، دون تمييز للمعدود، فقد ذكر محقق نزهة الناظر ـ ولم يوثّق نقله أيضاً ـ أنّ لفظ «الطوامين أو التوامين، لفظ فارسي، مفرده طومان أو تومان، وبالتركي تُمن وتومن، ويعني: عشرة آلاف، وله دلالات عدّة، والمقصود هنا عشرة آلاف دينار».

وعموماً فالتومان نقد إيراني من الذهب، وهو كالليرة الذهبية، ويساوي

40 قرشاً، ذكره الكرملي في النقود العربية وعلم النميّات 171.

وانظر: نزهة الناظر 171 ح3، والمجموع اللفيف 63.

590 ـ 3.. «وقال له: ما تمشي إلاَّ **خواتيني**، وأخذ (**خوجة**) كانت معه وطرطورا ضمن **بقجة**... يقول له: احتفظ بالبقجة **والجوخة** والطرطور... وزاد فيما خصّه به من محاسن **رخته**، وأفرط في دنوه حتى كاد يجلسه على **تخته**».

صفحة كهذه تكثر فيها المصطلحات حتى يكاد المعنى يخفىٰ على القارئ، كان من الواجب التنبيه على معانيها، والإشارة إلى أماكن التعريف بها إنْ كان قد سبق التعريف بها.

أمّا **الخواتين**: فهي جمع خاتون، وهي كلمة تركية، وتعنى السيدة للملكة أو الأميرة.

والجوخة: ـ بالجيم والواو والخاء ـ ثوب من الجوخ، والرّخت: كلمة فارسية بمعنة السرج.

والبقحة: كلمة فارسية بمعنة الصرّة من الثياب.

والرَّخْت: لفظ فارسيٌّ بمعنى «المتاع».

والتخت: يعني كرسي الملك أو السرير.

يراجع: المجموع اللفيف 52، و56، و101، 103، وانظر: Dozy; Supp. dict. arab. VI, p230. Dozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p95.

598 ـ 2 «وظهر له ثبات عند الممات، وقوة جنان أصمت قلوب عداه بالصُّمات...».

الصُّمات ـ بضم الصاد ـ: السكوت، أو العطش.

وهو ظاهر المعنى، ويبدو لي أنّها الصِّمات، جمع صِمَة ـ كعِدَة، من الفعل وصم ـ بمعنى الصَّدْع، أو بمعنى الألم، يقال: وصمته الحمى، فتوصّم: آلمته، فتألم.

يراجع: اللسان «صمت» 2/ 55، و«وصم» 12/ 640.

604 ـ 1 «ولا يُجْرِي له في المتاجر حيوانا ولا فَلكاً:

ما المقصود بالفلك هنا؟

أظنُّها «فِلَكٌ» جمع فَلْكَة، وهي من البعير موصل ما بين الفقرتين، وأراد بها البعير من إطلاق الجزء على الكل.

ولعلّها فَلِكٌ وهو العبد.

ولا يستقيم المعنى إذا أريد بها السفن، أو الكواكب؛ لأنّها لا تجري في المتاجر. يراجع: اللسان «فلك» 10/ 478/ وDozy: Supp. dict. arab. VII, p289.

608 ـ 3 «فوصل إلى سعسع بالعسكر الصفدي، وكان نائب دمشق قد خرج منها، ونزل على الكسوة..».

لم يعرّف المحققون بهذه الأماكن، وهي قرية من دمشق، ومن المؤكد أنّ مصادرهم تساعدهم في ذلك، ولم أجد لسعسع هذه ذكراً في مصادري، وامّا **الكُسْوَة**: فهي قرية تقع على أوّل منزل تنزله القوافل إذا خرجت من دمشق إلى مصر.

انظر: معجم البلدان 4/ 461.

608 ـ 16 «وجلس في الطَّارمة».

والطّارمة: سرير الملك يقام على ثلاث درجات، أو أربع، في رواق البيت، أو هي الرواق نفسه Dozy: Supp. dict. arab. VII, p42.

وذكر د. إبراهيم السامرائي أنها موضع في الدار، مسقوف، محاط بجدران ثلاثة ومفتوح من الجهة الرابعة، على شكل مستطيل، والجانب المفتوح منها مقابل للجدار الطويل.

انظر: شفاء الغليل 177، والمجموع اللفيف 121.

617 ـ 16 «وكان في جملة ذلك حَرَمْدَان».

وحُرَمْدَان ـ بضمِّ الحاء ـ معربة من الفارسية «خُرَمْدان» وهي حقيبة من الجلد، يحملها الإنسان إلى جنبه، ويضع فيها أدواته، وأوراقه، ونقوده. . . . Dozy: Supp. dict. arab. VI, p279.

618 ـ 16 «من كبار الأمراء المشايخ رؤوس مشايخ المشور».

يفضل كتابة كلمة رءوس بهمزة مفردة، وأشار دوزي إلى أنّ لفظ «المَشْوَر» اصطلاح مغربي، يعنون به اجتماع السلطان، أو الحكام الكبار برجالات الدولة، لبحث القضايا العامة المتعلّقة بشؤون البلاد. Dozy: Supp. dict. arab. VI, p800.

622 ـ 9 «يجلبون المحمّضات من الأترج والليمون والكبَّاد، وغير ذلك «ذكر الشهابي في مادة Citrus medica; citron-tree: أَتْرُجّ. تُرُنْج. كَبَّاد. مُتْك (كلها صحيحة، تدل على هذا النوع، وكلمة أُتْرج تستعمل في مصر والعراق، والكَبّاد تستعمل في الشام، وقد ذكرت في مستدرك التاج، وكافها مفتوحة، نوع ثمره كبير، أصفر، لا يؤكل، بل يصنع منه رب». انظر: معجم الشهابي 138.

623 ـ 4 «وعمل على قَذْفِهم وقَلْعِهم بالْقُلَع والْمِقْذَاف، وطاف عليهم بكؤوس خمر. .».

يفضل كتابة كلمة كئوس بهمزة على نبرة كراهة توالى الأمثال؛ ورغبةً في توحيد قواعد الإملاء عند كتّاب العربية، ويكفي من الأسباب ما يفرّق بينهم فلا تكون الكتابة سبباً من الأسباب التي تدعم الخلافات وتقويها.

وأمَّا القُلَع فلا أدري ما هي، ولم أجد لها وجهاً في لسان العرب وأظُنّها الْقَلَع: وهي الحجارة الضخمة، وأذكر ونحن أطفال صغار ـ في قرى الريف المصري ـ أنَّنا كنا نصطاد الطيور الصغيرة، ونسقط ثما النخيل المرتفع بما كنَّا نسميه «المقلاع» وهو حبل طويل مثبّت في وسطه قطعة من الجلد، نضع فيها حجراً، ثم نديرها بشدّة وسرعة، ونترك أحد طرفي الحبل: فيندفع الحجر إلى أعلى، فإن أصاب طائراً أو ثمراً أسقطه، وهو بهذا المعنى يتواءم مع كلمة المقذاف.

والمقذاف: آلة تقذف بها الحجارة، وبهذا يتضح معنى العبارة.

يراجع «لسان العرب» قلع 8/ 290، وانظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p326.

627 ـ 628 في ثبت الألقاب والأنساب، ذكرت الألقاب الآتية دون إشارة إلى الأعلام المعروفين بها، ولا أدري إذا كان نقص في المخطوطة الأصل، ولم ينبه عليها المحققون، أو بسبب سهو في الطباعة.، والألقاب هي:

أمين الملك، الآملي، عبد الكريم، الامشاطي.

ومن الواضح أنَّ اسم عبد الكريم ليس من بين الألقاب المبدوءة بالهمزة، وفي ظنِّي أنّ الألقاب المذكورة هي كالآتي:

أمين الملك: عبد الله بن تاج الرئاسة، الصاحب الوزير، له ترجمة في الوافي بالوفيات 17/ 88، وفي الأعيان.

الآملي: أشار كحالة في معجم المؤلفين 14/ 40 إلى 14 علماً، لهم هذا اللقب، عاصر خمسة منهم الصفدي، ولم يترجمهم، وهم:

1 ـ الحسن بن علي بن محمد كان حيا سنة 698هـ ـ المعجم 3/ 261.

2 ـ حيدر بن علي، كان حيا سنة 787هـ ـ المعجم 4/ 91.

3 ـ محمد بن محمد بن الإسفندياري، كان حيا سنة 750هـ ـ المعجم 11/ 191.

4 ـ محمد بن محمود (ت 753هـ) ـ المعجم 11/ 314.

5 ـ محمد بن محمود الكاكيني، كان حيا سنة 744هـ ـ المعجم 12/ 7.

وأمَّا الآملي الذي ترجمه الصفدي فهو: محمد بن محمد بن أحمد، القاضي، نجم الدين، وترجمته في الأعيان 5/ 127.

وأمَّا عبد الكريم فلقبه **الآملي**، وهو عبد الكريم بن حسن، وترجمته في الأعيان 3/ 133.

الأمشاطي: أحمد بن محمد ، شهاب الدين، ترجمته في الأعيان 1/ 287.

654 ـ 2 «وأكل الطعام، وعلّم فوطة العلائم، وعرض طُلْبَه ومُضا فيه . . . . وقرؤوا عليه مخازيم».

يفضل كتابة الفعل قرؤوا بهمزة مفردة.

والفوطة: كلمة هندية تعني الإزار، أو قطعة من الحرير، أو القماش، تستخدم في أغراض متعددة، منها حفظ الأوراق، فهي أشبه بالملف في الاصطلاح الحديث، والمقصود بفوطة العلائم: ملف الأوراق والطلبات المعروضة على الأمير ليؤشّر عليها بعلامته.

يراجع: شفاء الغليل 197، و Dozy; Supp. dict. arab. VII, p207. Dozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p339.

الطُلْب: كلمة كردية كانت تطلق في أول الأمر على أمير له جنوده، وأعلامه. . ، ثم أصبحت تعني الفرقة من الجيش، تندب للمهام الرسمية ومعنى العبارة أنّه عرض جنوده، ومن التحق بهم، وفي الأصل فُصِل بين جزأي كلمة «مضافيه» فتوهم أنهما كلمتان، وكأن المراد بالطُلْب المطلوب، والإمضاء فيه، بمعنى التوقيع على الطلب، وهذا المعنى لا يتفق مع كلمة العرض، ووجود الضمير في طلبه.

يراجع: Dozy: Suppz dict. arab. VII, p51.

والمخازيم: ـ جمع مخزومة ـ نوع من الدفاتر، قال ابن نباتة:

لِفُلاَنَ فِي الدِّيوَانِ صُورَةُ حَاضِرٍ فَكَأَنَّهُ مِنْ جُمْلَةِ الْغُيَّابِ
لَمْ يَدْرِ مَا مَخْزُومَةٌ وَجَرِيدَةٌ سُبْحَانَ رَازِقِهِ بِغَيْرِ حِسَابِ

يراجع: شفاء الغليل 113.

656 ـ 7 «الزَّرْدَكاش الأمير عزّ الدين. قفّز مع الأفرم. .».

الزَّرْدَكاش: لفظ مركّب من كلمتين: زَرْد، وزَرَد وهي كلمة عربية تعني حِلَق المِغْفَر والدِّرْع. وكاش: تاجر، فقد روى دوزى أنّها كلمة عربيّة محرّفة عن

خواجا الفارسية، ويكون معنى الكلمة: تاجر الدروع. يراجع: اللسان «زرد» 3/ 194، و .Dozy; Supp. dict. arab. VII, p477.

وقفّز: جاء في الحاشية رقم 3: «التقفيز: النقش بالحناءة، والمراد ههنا الملازمة وشدة القرب».

والتقفيز: نقش الحناء خاص بالنساء، كما في اللسان 5/ 395.

والمعنى ـ هنا ـ الارتفاع، وعلو القدر، لا الملازمة، وذلك لأنّ القفز: الوثب.

656 ـ 14 «ودفن هناك بالتربة، على نهر ثُورا.. وكان السلطان قد ولاّه نيابة الكَرَك..».

نهر ثورا: واحد من فرعي نهر بردا، من جهته الشرقية، كما في صبح الأعشى 4/ 95.

والكَرَك: قلعة حصينة من نواحي البلقاء، على طرف الشام من جهة الحجاز، لعبت دوراً كبيراً في الحروب الصليبية، فقد كان فرسانها يهددون القوافل، ويقطعون الطرق على الحجاج، استردّها صلاح الدين من الصليبيين.

يراجع: معجم البلدان 4/ 453، والمشترك وضعا 371، وتقويم البلدان 246.

680 ـ 11 «وكانت وفاته فجأة بقرية الخيارة ظاهر دمشق».

خَيارة: قرية قريبة من بحيرة طبرية وحطين من جهة عكا، يقال: إنَّ بها قبر شعيب النبي. انظر: معجم البلدان 2/ 409.

681 ـ 4 «خرج القاضي قطب الدين ناظر الجيش إلى القابون».

قابون: موضع بينه وبين دمشق ميل واحد، في طريق القاصد إلى العراق، في وسط البساتين. انظر: معجم البلدان 4/ 290.

692 ـ 2: «أنا ما يجئ مني سلطان؛ لأنّي كنت أبيع الطسما، والبُرْغالي، والكشاتوين... وأنت ما يجئ منك سلطان؛ لأنّك كنت تبيع البوزا..».

الطَّسْمَا: معرب «تسمة، أو تاسمة» الفارسية، وهي قطعة مستطيلة من الجلد يُسَنُّ عليها السلاح. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p44.

البُرْغالي: ـ بلغاري ـ نوع من الجلود يصنع في روسيا. وانظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p73.

الكشاتوين: والكشاتبين، جمع كستبان، أو كشتبان، أو كستوان ـ وهو معرّب «انكشتوانة، أو انكشتبانة»: قمع الخيَّاط، وهو مخروط صغير يضعه الخيَّاط في أصبعه؛ ليدفع به طرف الإبرة، عندما يريد إدخالها في الجلد، أو الثوب السميك. يراجع: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p472.

البوزا: ـ بوزة ـ نوع من المشروبات يصنع من الحبوب مثل: الشعير والدخن، والبرغل.. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p127.

693 ـ 3 «لم يَعَفَّ عن مليحة ولا قبيحة، ولم يدع أحدا يفوته، ولو كانت بفرد عين صحيحة».

جاء في الحاشية رقم 4: «(خ): «واحدة». وهي الصواب، فالحديث عن النساء، ولا تستقيم العبارة بالتذكير فيها.

693 ـ 13 «وأطلق له السلطان في كل يوم بقجة قماش: من اللفافة إلى الخف إلى القميص، واللباس، والملوطة، والبغلطاق، والقباء، والقباء الفوقاني بوجه إسكندري على سنجاب طرى، بطرز زركش رقيق، وكلوتة، وشاش..».

مُلُّوطَة: أو بلوطة، وجمعها ملاليط، وهي كلمة قبطية، تعنى الجبة من الحرير، تلبس فوق الفَرَجيَّة. انظر: Dozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p412.

بغلُطاق: أو بغلوطاق، والجمع بغالطيق، أو بغالطق، كلمة معرّبة من بغلتاق الفارسية، وقد تأتى بعلطات من الكلمات التي أخلَّت بها المعاجم العربية: وهو قميص بلا أكمام، أو له أكمام قصيرة، يلبس تحت الفَرَجِيَّة، وعادة يصنع من القطن البعلبكي الأبيض، أو الساتان المعدني ـ نسبة إلى معدن،

مدينة في أرمينية ـ . انظر: Dozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p82. Dozy; Supp. dict. arab. VI, p101.

كَلُوتَة: ويقال أيضاً: كَلْفَتَاة، وكَلْفَة، وتكتب بالفرنسية Calotte وهي غطاء للرأس أصفر اللون، بدون عمامة، كان يرتديه السلطان والأمراء وغيرهم من العسكر. انظر Dozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p387.

شاش: قطعة من القماش تُلَفُّ على الرأس، أو على الطربوش، فتسمَّى بعد اللف «عمامة وهي من الكلمات التي أخلَّت بها المعاجم، وزعم الخفاجي أنَّها هندية الأصل، كما تطلق على بلد هناك». انظر: شفاء الغليل 165، وDozy; Dict. dét. n. vêtem. arab. p235.

696 ـ 1 قال الصفدي: «كان بو سعيد يحبُّها، ويميل إليها ميلاً عظيماً، وكان أبوها يفهم ذلك فلا يدعها تقرب الأردو. . ».

الأُرْدُو ORDU: لفظة مغولية أصل معناها «المعسكر»، ومنها انتقلت إلى اللغة الفارسية «أردوگاه». انظر: القاموس الفارسي العربي «فرهنگ اصطلاحات روز» ص21، ولكنَّ جرت عادة المصادر التاريخية العربية والفارسية أنْ تستعملها بثلاثة معان في وقت واحد، وقد تكون هذه المعاني الثلاثة في صفحة واحدة، دون تفرقه بينها، وهذه المعاني هي:

1 ـ معسكر الملك خاصة، وربَّما خصُّوا به معسكر إليخان الدولة المغولية في فارس، وقد يطلق اللفظ ويكنى به عن القان نفسه؛ باعتباره يقيم فيه، ويلازمه في أكثر الأوقات.

2 ـ الشعب الذي يحكمه القان، وهم من التتر، أو الخزر، وهناك خلاف كبير بين العلماء في معرفة أصولهم التي انحدروا منها، وفي تاريخهم كثير من الأساطير.

يراجع: مادة «خزر» في معجم البلدان 2/ 367، وكتاب الجغرافيا لابن سعيد 258.

3 ـ مملكة الخزر، والتي تسمى بمملكة بركة، كان بين حاكمها وبين ديوان السطان في الديار المصرية مكاتبات، ورسائل متبادلة، وعاصمتها صَرَاى، قيل عنها: «عاصمة مملكة التتر، غربي بحر الخَزَر، وشماليه، على نحو مسيرة يومين، ويجري نهر الأتل عندها «ومن المعروف أنَّ العرب كانت تسمَّى بحر قزوين «بحر الخزر»، وأمَّا نهر «الأتل» فهو المعروف اليوم باسم نهر الفولجا، وأظُنُّ أنّ صراى إنْ لم تكن هي مدينة «سارانوف» الواقعة في الجمهورية الروسية فمما لا شك فيه أنها كانت تقع قريباً منها، فوصف العرب لها، ولأبعادها تتفق تماماً مع هذه المدينة الروسية.

وكانت حدود دولة الخزر تنتهي عند مدينة الأُكَك.

يراجع: تقويم البلدان 217، وصبح الأعشى 4/ 460، و7/ 280، و283، و14/ 385، وأطلس العالم الخريطة 24.

وعندما ترجم الصفدي «بغداد بنت النوين جوبان» استخدم لفظ الأردو في المعاني الثلاثة المتقدِّمة، يقول:

1 ـ «كان أبوها يفهم ذلك، فلا يدعها تقرب الأردو. .» يريد «القان بو سعيد» نفسه؛ لذلك اضطر القان إلى قتل الأب، وتشريد زوجها، وأخويها من أجل الظفر بها.

2 ـ ويقول: «أخبرنا الخواجا مجد الدين السُّلامي، قال: «لم يكن في الأردو لها نظير، وإذا خَطَتْ قلت: هذا غصن، والقلوب عليه تطير. . . .»، ويقول: «فأنت ترى تصرُّفي وأمري في الأردو والممالك. . . .» واللفظ هنا يطلق على الشعب بأكمله.

3 ـ ويقول: «أخبرني من لفظه الخواجا مجد الدين السُّلامي، قال: «لمَّا كنت بالأردو، وعزمت على الحضور إلى خدمة السلطان. . . .» فالمراد هنا مملكة الخزر.

ولم يكن الصفدي وحده هو الذي يستعمل اللفظ بهذه المعاني، فكل

المؤرخين العرب على شاكلته، راجع ـ إلى جانب المصادر السابقة ـ:

النهج السديد: 116، 117، 240، 373.

والتعريف بالمصطلح الشريف: 172، 201، 203، 253، 303، 304، 305، 335.

وفي الصفحة نفسها 696 ـ 15 يقول الصفدي: «وتركب بغداد في موكب حفل من الخواتين، وتشدُّ في وسطها السيف، ولكل نُوَيْنِ إليها رحلة الشتاء والصيف..».

النُّوَيْن: لفظ فارسي، وهو لقب لكبار القواد، ورجالات الدولة المغولية، فيطلق على كافل المملكة، أو نائب السلطان، أو أمراء الألوس، أو الوزير، وغيرهم، وأمَّا الأمراء فهم أربع طبقات، أعلاها النُّوَيْن، وهو أمير عشرة آلاف، ويطلق عليه أيضا «أمير تومان». انظر: صبح الأعشى 4/ 423، و6/ 33.

697 ـ 13 قال الصفدي: «قال: **فضربت لها جوكا**، وبُهِتُّ حَيْرةً، لا أدري ما أقوله، ثمّ ألهمني الله أنْ قلت: والله، يا **خوندكار** ما أنا قدر هذا الكلام..».

جُوك: (ويقال ـ أيضاً ـ: جِكْ، وجوق) ويطلق على معنيين:

1 ـ الناي، أو المزمار، الألة الموسيقية المعروفة باسم La Flûte.

2 ـ تحية خاصة بالمغول، وهي كالسجود أو الركوع، يؤدِّيها العامة لسادتهم دلالة على الخضوع والاحترام. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p253.

خَوَنْدكَار: سبق أنْ عرّفنا كلمة «خوند» بمعنى السيد أو الأمير، وقد تطلق على النساء بلفظها، أو بزيادة التاء، فيقولون: «خوندة»، واللاحقة «كار» للنسبة والتعظيم، فالكلمة بمعنى: يا مولاتي، أو يا أميرتي.

701 ـ 11 قال الصفدي: «فأراد الهروب، فانقضَّ عليه بعض الأمراء، وأمسكه بدَبُّوقَته، وضربه بالسيف...».

الدَّنُّوقَة: عامية، مولَّدة، وهي معرَّبة، رفارسيتها «دُنْبُوقى»: وهي الذؤابة من الشعر، الملفوفة خلف القفا والشملة والعمامة. انظر: شفاء الغليل 127.

706 ـ 15 قال الصفدي:

وَصَاحِبٍ أَشْأَمُ مِنْ قَاشِرٍ   مِنْ شُؤْمِهِ يَفْتَقِرُ الصَّاحِبُ

أشأم من قاشر: مثل يضرب في الخراب والدمار والشؤم، وقاشر اسم فحل كان لبني عُوَافَة بن سعد، وكانت لقومه إبل تُذْكِر؛ فاستَطْرَقُوه رجاء أنْ تُؤْنِثَ إبلهم، فماتت الأمهات، ومات النسل. انظر: اللسان «قشر» 5/ 94.

708 ـ 15 قال الصفدي: «فقال: يا خُوش داش، ما هو هكذا الساعة، كما فارقته...».

خُوش دَاش: والعادة أنْ تكتب الكلمتان كلمة متصلة «خوشداش»، وتكتب بصور أخرى كثيرة منها: خشداش، وخوجداش، وخجداش، وهي معربة عن الفارسية «خواجه تاش»، ومعناها: الزميل في الخدمة، وفي الاصطلاح المملوكي تدل على الأمراء الذين تربوا عند سيّد واحد، فنشأت بينهم علائق المودّة والمحبّة والزمالة، ولمَّا كان هؤلاء المماليك من جنسيَّات مختلفة، وليس لهم أهل، ولا أسرة؛ فقد أصبحت هذه العلاقة وثيقة، وهي أشبه ما تكون بـ«صلة الرحم» الوحيدة التي تجمع بينهم.

انظر: النظاهر 141 ح3، وانظر: Dozy: Supp. dict. arab. VI, p352. Histoire des Sultans Mamelouks I, I, p43, n61.

712 ـ 13 قال الصفدي: «فقال لها: بس، تفشرين...».

تفشرين: مادة «فشر» لا توجد في المعاجم العربية ، وجاء في القاموس المحيط 2/ 110 وعنه في شفاء الغليل 197 «الفُشَار الذي تستعمله العامَّة بمعنى الهذيان ليس من كلام العرب»، وهي في العامية المصرية إلى اليوم بمعنى الأباطيل، والأكاذيب، وقد أشار دوزي إلى معان كثيرة لهذا اللفظ لا تخرج كلها

عن معنى الثرثرة الفارغة، والمخرقة، والكذب الخفيف الذي لا يضر.. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p268.

714 ـ 5 قال الصفدي: «.. الخونجات، والمخافي، والزبادي النحاس..».

كل هذه الكلمات من أدوات البيت.

الخونجات: مفردها خُونْجَا، أو خُونْجَة، معرّبة عن خوان الفارسية: وهي منضدة صغيرة توضع عليها صحاف الطعام، وهي معربة من قديم؛ فقد جاء في لسان العرب «لسان خون» 13/146 «الخُوَان، والخِوَان: الذي يؤكل عليه، معرّب، والجمع أَخْوِنَة في القليل، وفي الكثير خُونٌ.. والإخوان كالخوان.. وجاء في الحديث «فإذا أنا بأخاوين عليها لحوم منتنة «هي جمع خوان...» من هذا النص يظهر أنَّ الاستعمال العامي أوجد جمعاً غير الجموع المعروفة. وانظر: Dozy: Supp. dict. arab. VI, p414.

المخافي: ذكر دوزي أنّ مُخْفِيَة ـ والجمع مَخَافِي ـ من الأواني الشرقية، كالأوعية التي توضع فيها الأزهار «الفازة»، أو الأباريق ذات الطسوت المستخدمة في غسل الأيدي، وقد تدل على أنواع الجِفان، أو الصحاف الكبير منها، والصغير، وهي من الكلمات التي يستعملها المغاربة. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p387.

الزبادي: مفردها زُبْدِيَّة: معناها الأصلي: وعاء صغير من الصيني، لونه أصفر، يستعمل في حفظ الحلوى، أو شرب الحليب، وغيره، وهذا المعنى معروف إلى اليوم في العاميّة الريفية في مصر، وهو المعنى الذي أشار إليه دوزى، ولكن يبدو من عبارة الصفدي أنَّها أطلقت أيضاً على ما يصنع من النحاس للفرض نفسه إلاّ إذا كان النحاس هنا للمخافي والأخونة خاصة، وانظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p578.

715 ـ 22 في مصادر ترجمة بدر الدين بكتوت بن عبد الله المحمدي، قال

المحققون عن مصادر ترجمته: «.. والدرر الكامنة 1/ 88: وترجمته فيه أوفى مما عند الصفدي» والحقيقة أنَّ ابن حجر نقل الترجمة عن الصفدي، ولم يزد إلا قوله: «مات بعد السبعمائة «ولا شيء آخر، فما هذه التوفية في الدرر؟ وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ كتاب أعيان العصر كان معتمد ابن حجر في كثير من تراجمه.

723 ـ 1 قال الصفدي في رثاء الملك المنصور أبي بكر بن محمد بن قلاوون (ت 742هـ) مضمناً:

أَقُـولُ وَقَـدْ دَارَتْ جَـوَارِي الـدَّرَادِكِ «لِقَبْـرٍ ثَـوَى بَـيْـنَ الـلِّـوَى فَـالـدَّكَـادِكَ»

وقال ـ بعد بيتين آخرين:

فَـصَبْـراً عَـلَـى رَيْـبِ الـزَّمَـانِ، وَغَـدْرِهِ «فَـمَـا الـنَّـاسُ إلاَّ هَـالِـكٌ وَابْـنُ هَـالِـكِ»

الدَّراك: جاء في الحاشية رقم 3 في الصفحة السابقة على هذه: «في الوافي» الدادرك «ولم يتّضح معناها». فأمَّا لفظ الدادرك فهو تصحيف، ولا معنى له، وأمَّا الدرادك فأظنها جمعاً لكلمة «دردكة»، أو جمعاً على غير قياس لكلمة «دريكة»، وهي سيور من جلد البقر تقرع بها الطبول. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VII, p437.

والذي يرجّح هذا الاحتمال هو ما كان شائعاً في مصر ـ وإلى عهد قريب جداً، لا زلت أذكره ـ إذا أُريد الإعلام العام بشيء، أو التشهير بشخص، أو إيقاظ النائم للسحور في رمضان كانت الطبول هي تلك الأداة التي يجتمع الناس على قرعها، وهو المعنى المفهوم من عبارة الصفدي «دار في الليل جواريه بالدرادك، في شوارع القاهرة، وأبكين الناس، ورحموه، وتأسّفوا على شبابه؛ لأنَّه خُذِل، وأُخِذ بغتَةً، وقُتِل غضًّا طريًّا.

وفي الصفحة نفسها قال المحققون في الحاشية رقم 1: «ضمَّنَ صدر بيت لأبي نواس، وهو في ديوانه 621، وروايته فيه:

أَرَى كُـلَّ حَـيٍّ هَـالِـكـاً وَابْـنَ هَـالِـكٍ وَذَا نَـسَـبٍ فِـي الْـهَـالِـكِـيـنَ عَـرِيـقِ

ومن الواضح أنَّ التضمين ليس هنا، فعبارة «هالك وابن هالك» أصبحت تجري على كل لسان، ولم تعد تحتاج إلى سرقة أو تضمين، وبخاصّة إذا عرفنا أنَّ التضمين نقل نص بحروفه كاملة، وبلا تغير في إعراب كلماته، فلفظ «هالك» الأول في بيت الصفدي مرفوع، وفي بيت أبي نواس منصوب، ولم تجر العادة بتضمين نصف شطر، أو ربع بيت بل يكون التضمين في نصف بيت في الأقل، والصحيح أنَّ التضمين في شعر الصفدي في البيت الأول حيث ضمّن عجز بيت لمتمم بن نويرة في رثاء أخيه مالك، وصدر البيت: **وَقَالُوا: أَتَبْكِي كُلَّ قَبْرٍ رَأَيْتَهُ. .**». انظر: فوات الوفيات 3/ 235.

3[25]/ 330 قال الصفدي: «وهي دار عظيمة، وبها بحرة متَّشعة، لم يكن بداخل دمشق أكبر منها. .».

بَحْرَة: وجمعها بحرات، ذكَرَ دوزي أنَّها مستعملة في دمشق للدلالة على معنيين:

1 ـ حوض من الرخام مملوء بالماء الجاري، وعادة ما يكون مزدانا بالفسيفساء الملونة، ويكون في صحن الدار.

2 ـ بركة صناعية، أو حوض الماء الذي يوجد في كل الشوارع، والميادين. انظر: Dozy: Supp. dict. arab. VI, p376.

3/ 376 قال الصفدي: «وساق إلى طيبة بأحمال المدائح عَنْسَه. .» وقال المحقق في ح3 «في الأصل» عيسه تصحيف، وأثبتنا ما في أ، والعَنْس: الناقة القوية (اللسان عنس 6/ 150) والعيس: الإبل؛ فهما واحد، ولا تصحيف.

في 3/ 433 قال الصفدي: «وضع التقى السبكي كتاباً عنوانه: «**معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي**» يقول المحقق في إحالته ـ الحاشية 5 ـ عن المطلبي هو: «محمد بن إسحاق بن يسار (ت 151هـ)، السير 7/ 33».

---

(25) الجزء الثالث.

والمطلبي الذي ألف السبكي كتابه في مذهبه هو الإمام الشافعي محمد بن إدريس ابن العباس، الهاشمي، القرشي، المطلبي (150 ـ 204هـ) أحد الأئمة الكبار ونسبته مشهورة، لا تخفى على أحد.

أمّا ابن يسار فهو مطلبي بالولاء، ومن القائلين بالقدر، ومن المدلّسين، ولم يكن صاحب مذهب. انظر مصادر ترجمته في: الضعفاء والمتروكين، للنسائي 211، والأعلام 6/ 28، ومعجم المؤلفين 9/ 44.

4[26]/ 287 ـ 17 قال الصفدي: «.. والذي أظنه أنه تعمّد هذه التراكيب **القلقة**، وإلا فما في طباع أحد يعاني النظم هذا التعاظل، ولا **هكذا** التعسّف، ولا هذه الرّكّة. **ولكنى** المعاني جيدة».

صحّح المحقق الكلمة الأولى «القلقة» عن المخطوطة (خ)، ولم يصحّح الثانية «هكذا» عنها، وكان الأولى به تصحيح العبارة كاملة؛ فإن **هذا** كما في (خ) أولى من هكذا في السياق، والكلمة الثالثة خطأ في الطباعة، وصوابها ولكنَّ.

وبعد، فقد سجَّلت هنا كل ملاحظاتي عن الجزء الأول، وبعضاً منها عن الجزأين الثالث والرابع، وبقي كثيرٌ من التعريفات، والتصحيحات في الأجزاء الأربعة الأخرى تحتاج إلى أكثر من مقال، أدعو الله أنْ يوفِّقني إلى إتمام ما بدأت، إنَّه نعم المولى، ونعم النصير.

المصادر والمراجع العربية

- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد عبد الله عنان، ط/2، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة 1973م.
- **الأدوار**، تأليف عبد المؤمن ابن فاخر، صفي الدين، نشره فؤاد سزكين بطريقة التصوير الشمسي، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، سنة 1984م.
- **أطلس العالم**، مكتبة الصغار، بيروت، سنة 1986م.

(26) الجزء الرابع.

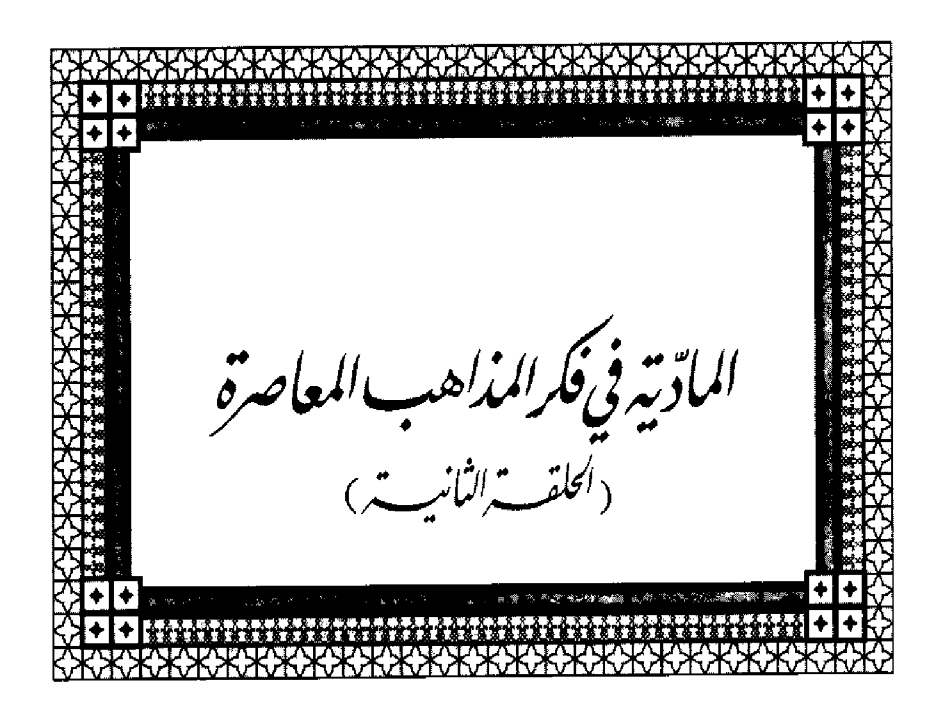
- **الأعلام**، خير الدين الزركلي، ط/6، دار العلم للملايين، بيروت سنة 1984.
- **أعيان العصر وأعوان النصر**، تحقيق د. علي أبو زيد، ود.نبيل أبو عمشة، ود. محمد موعد، ود. محمود سالم محمد، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سنة 1997م، مطبوعات مركز جمعة الماجد والتراث بدبي.
- **الألفاظ الفارسية المعربة**، للسيد أدّي شير، مكتبة لبنان، بيروت، سنة 1980م.
- **البداية والنهاية**، لابن كثير (ت774هـ): ط5، مكتبة المعارف، بيروت، سنة 1983، نسخة مصورة عن طبعة مصر سنة 1358هـ.
- **بغية الوعاة**، للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، عيسى البابي الحلبي القاهرة، سنة 1965م.
- **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، أشرف على ترجمته د. محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة 1995م.
- **تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة**، ترجمة وتعليق د. أحمد السعيد سليمان، دار المعارف بمصر، سنة 1972م.
- **التعريف بالمصطلح الشريف**، لابن فضل الله العمري، تحقيق محمد حسين شمس الدين ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1988م.
- **تقويم البلدان**، لأبي الفداء، دار صادر، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة باريس، سنة 1840م.
- **حاشية ابن برّي على كتاب المعرب**: انظر في التعريب والمعرّب.
- **خريدة القصر وجريدة العصر**، للعماد الكاتب، قسم شعراء الشام: تحقيق د. شكري فيصل، دمشق، منشورات المجمع العلمي العربي، سنة 1955م.
- **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، لابن حجر، دار الجيل، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة حيدر أباد الدكن، سنة 45 ـ 1950م.
- **ديوان أبي نواس** (ت 198هـ) تحقيق أحمد عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- **ديوان المتنبي** (ت354هـ): تحقيق د. عبد الوهاب عزام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة 1944م.
- **الرسالة الشرفية في النسب التأليفية**، تأليف عبد المؤمن ابن فاخر، صفي الدين، نشره فؤاد سزكين بطريقة التصوير الشمسي، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، سنة 1984م.

- **ذيل الروضتين «تراجم رجال القرنين السادس والسابع،** لأبي شامة، تصحيح محمد زاهد الكوثري، ط1، طبع السيد عزت العطار الحسيني، القاهرة، سنة 1947م.
- **سير أعلام النبلاء،** للذهبي (ت 748هـ) تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1982م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب،** لابن العماد، دار الكتب العلمية، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة القدسي، بالقاهرة 1950م.
- **شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل،** لشهاب الدين الخفاجي، تصحيح محمد عبد المنعم خفاجي، ط1، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، بالقاهرة، سنة 1952م.
- **صبح الأعشى في صناعة الإنشا،** للقلقشندي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، نسخة مصورة عن طبعة الأميرية.
- **الضعفاء والمتروكين،** للنسائي (ت303هـ) تحقيق بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت، ط2، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، سنة 1987م.
- **العينية المصورة،** د. سمير أنطاكي، ط1، مؤسسة الديار، ميلانو ـ إيطاليا، سنة 1985م.
- **فرهنگ اصطلاحات روز.** د. محمد غفراني، ود. مرتضى آية زاده شيرازي، معجم فارسي/ عربي، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، سنة 1995م.
- **فوات الوفيات،** لابن شاكر الكتبي (ت 764هـ) تحقيق د. إحسان عبَّاس، دار الثقافة، بيروت، سنة 1973م.
- **في التعريب والمعرب،** تحقيق د. إبراهيم السامرائي، ط1، مؤسسة الرسالة بيروت، سنة 1985م.
- **القاموس المحيط،** للفيروزبادي، مكتبة النوري دمشق، نسخة مصورة عن طبعة القاهرة، بدون تاريخ.
- **كتاب الجغرافيا،** لابن سعيد المغربي (ت 685هـ) تحقيق د. إسماعيل العربي، ط1، المكتب التجاري للطبع والنشر، بيروت، سنة 1970م.
- **لسان العرب،** لابن منظور، دار صادر بيروت، نسخة مصورة عن طبعة الجوائب، سنة 1300هـ.
- **المجموع اللفيف معجم في المواد اللغوية التاريخية الحضارية،** د. إبراهيم السامرائي، ط2، دار عمار، عمان، سنة 1994م.
- **المختار في قواعد الإملاء وعلامات الترقيم،** محمود حزين عيسى، ومحمد عبد اللطيف عنبر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة 1969م.

- **المختصر في أخبار البشر**، لأبي الفداء (ت 732هـ) دار المعارف، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة مصر، بدون تاريخ.
- **المشترك وضعا والمفترق صقعا**، لياقوت، ط2، عالم الكتب، بيروت، سنة 1986م، نسخة مصورة عن طبعة ليدن، سنة 1846م.
- **معجم البلدان**، لياقوت، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت سنة 1979م.
- **معجم الشهابي في مصطلحات العلوم الزراعية**، للأمير مصطفى الشهابي ط1، مكتبة لبنان، بيروت، سنة 1978م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت سنة 1957م.
- **النهج السديد والدر الفريد فيما بعد تاريخ ابن العميد**، للمفضل، ابن أبي الفضائل (ت759هـ) تحقيق بلوشيه، باريس، سنة 1919م.
- **نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر**، لليوسفي، تحقيق د. أحمد حطيط، ط1، عالم الكتب، بيروت، سنة 1986م.
- **النقود العربية وعلم النُّمِّيات**، للأب أنستاس ماري الكِرْمِلي، نشر محمد أمين دمج، بيروت، نسخة مصورة عن طبعة إلياس سركيس، القاهرة، سنة 1939م، وقد أعادت طبعه مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة باسم «رسائل في النقود العربية والإسلامية وعلم النميات» ط2، سنة 1987م.
- **الوافي بالوفيات**، للصفدي، تحقيق جماعة من العلماء، تصدره جميعة المستشرقين الألمانية، بفسبادن، بإشراف المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، في بيروت ظهر منه 24 جزءاً، غير متتابعة، آخرها الجزء 29 في سنة 1997م.
- **وفيات الأعيان**، لابن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت سنة 1978م.

المراجع الفرنسية

- Dozy, R; Supplement Aux Dictionnaires Arabes, Librairie du LIBAN, Beyrouth, 1981.
- Dozy, R; Dictionnaire Détaillé des Noms Des Vêtements chez Les Arabe, librairie du LIBAN, Beyrouth, sans date.
- Quatremère; Histoire des Sultans Mamelouks, Paris, 1837 - 1845.



المادّية في فكر المذاهب المعاصرة

(الحلقة الثانية)

د. مسعود عبدالله الوازني

كلّيّة الدعوة الإسلاميّة



تطرف الكنيسة وجمودها

لقد كشفت الدراسات النقدية المعاصرة أن الكنيسة لم تتفاعل مع الحركة العلمية ولم تُقَمْ حواراً بنّاءً معها بل تمادت في غيها؛ فلم تأخذ بالحقائق العلمية على الرغم من وضوحها، وفضلت اللجوء إلى التأويلات المجحفة والأساليب الوحشية في قمع الحركة العلمية وملاحقة المفكرين. وقد بلغت إحصائيات من أعدموا حرقاً فيما بين سنة (1480 ـ 1808م) 31912 نسمة، وعدد من حوكموا بالأشغال الشاقة وباقي العقوبات الشديدة (291450) نسمة[1]. أما إذا نظرنا إلى

(1) انظر: قصة الحضارة، ويل ديورانت، ج16.

ما ارتكب من مجازر وأعمال وحشية ضد المسلمين في الأندلس وغيرها من بلاد المسلمين فإنها تفوق حد الحصر.

وإذا كانت الكنيسة قد أخذتها العزة بالإثم كما رأينا فلم تبد أي استعداد لمراجعة النفس والانصياع للحق، ولم تهادن العلم وتستثمر نتائجه. فماذا عن المفكرين الغربيين الذين أبدوا نقمة عارمة على الكنيسة؟. هل استطاعوا أن يتجاوزوا سلبيات الكنيسة بتصحيح عقائدهم بما يتفق وعلو مداركهم في ضوء نتائج الحركة العلمية المذهلة التي كشفت عن تناسق كوني محكم؟. أو هل سمحوا على الأقل للدين أن يكمل بحقائقه الروحية ما في الحركة العلمية من نقص ويملأ ما أحدثته من فراغ؟. وإذا لم يفعلوا ذلك فهل وقفوا على الحياد فلم يعادوا الدين أو يتنكروا له؟. إن تساؤلات كثيرة يمكن أن تطرح إلى جانب ما طرح ولكن الأمر المثير حقاً أن شيئاً من ذلك لم يتحقق. وتزداد الدهشة حين نجد أمثال هؤلاء الناقمين قد فروا من واقع الكنيسة المزري إلى ما هو أسوأ منه، ومن أوهام الكنيسة إلى أوهام المادية (فنسفوا بذلك الكيان العلمي بأكمله وأبطلوا جميع الحقائق الكبرى المبرهن عليها بالتجربة التي يقدسونها)[2]. وسخروا أقلامهم في إعداد بحوث تاريخية واجتماعية حاولوا أن يفسروا من خلالها ظاهرة التدين فكانت ضرباً من الخيال لا تمت إلى الموضوعية بصلة، وطرحوا نظريات في تفسير ظاهرة الوجود فكانت هي الأخرى ضرباً من الإسفاف والعبثية تتناقض مع (التجربة الدينية الصحيحة ذات الاتصال الوثيق بالحقائق الثابتة التي لا تقبل الجدل ولا تتأثر بنظرة هؤلاء الذاتية المحدودة، ولا تقبل بأيّ حال من الأحوال حكم من ينكر الدين أو يعتبره من وضع البشر على الدين نفسه، أو يقبل ادعاء من يعتبره من الأشياء الخيالية مع ما للدين من المكانة العميقة التي حفرها الدين نفسه في العقول الإنسانية عبر الدهور)[3]، وما يتميز به

(2) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ط3/ 1402هـ ـ 1982م، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص194.

(3) الدين في مواجهة العلم، مصدر سابق 116.

من نظام يدخل فيه اعتبار وجودنا هذا الذي نعرفه ووجود لا نعرفه إلى جانب ما في تشريعاته من سعادة في شتى وجوداتنا[4].

وبذلك يمكن القول بأن النهضة العلمية في أوروبا قد طالعتنا بظهور اتجاهين متضادين لم يتفقا في شيء قدر اتفاقهما في العناد والمكابرة وعدم التسليم بالحقائق الثابتة التي لا تقبل الجدل، وقد تزعمت الكنيسة أحدهما فلم تهادن أو تتخلَّ عن مواقفها المتشددة إلا بعد أن فقدت سلطانها وتلك طبيعة التعصب التي غالباً ما تقود صاحبها إلى نهايات مؤلمة. وحمل لواء الاتجاه الآخر الماديون فرفضوا هم أيضاً أن يؤمنوا بشيء آخر لا يشعرون بوجوده ولا يدركون واقعه الموضوعي بحواسهم، فقادهم إنكار الحق إلى تكريس الظلم والارتماء في أحضان المادية في أبشع صورها والتحلل من القيم الإنسانية الرفيعة.

ومن ينظر في تعريف هؤلاء للدين يجدها تصادم العقل والوجدان وتثير الأعصاب من نحو تعريف «فولتير»[5] للدين الذي قدم له بتساؤل غريب عمن اخترع الدين، ثم أجاب بقوله: (اخترعه أول محتال تقابل مع أول مغفل)[6] وبمثل هذا الإسفاف جاء تعريف ماركس للدين (بأنه تأوه كائن أضناه البؤس وفؤاد عالم لا فؤاد له وروح عصر لا عصر له إنه أفيون الشعوب) وعرفه فرويد (بالعصاب الطفولي وبعقدة أوديب وقال: سوف تتجاوز الإنسانية هذه المرحلة مثلما يتجاوزها معظم الأطفال في كبرهم ويشفون من عصاب مماثل)[7] إلى

---

(4) الدين والعقل، د. سليمان دنيا، ط1 دار الجهاد (د.ت) القاهرة، ص14.

(5) فولتير هو (فرانسوا ماري أويه دي) (1694 ـ 1778م) فرنسي ولد في باريس لأسرة بورجوازية، وتعلم في الكلية اليسوعية، وترك دراسة الأدب والقانون. وكان مزاجه فلسفياً فجاءت أغلب كتاباته الأدبية فلسفية المنحى والتناول، أوقعته في صدام مع الكلية والإقطاع والكنيسة وهو ما جعله يقضي معظم حياته بين السجن والنفي ولم يعد إلى فرنسا إلا قبل وفاته بشهور. موسوعة الفلسفة والفلاسفة/ د. عبد المنعم الحفني، ط2/ 1999م، مكتبة مدبولي، ج2/ 1042.

(6) المصدر السابق، 203 ـ 204.

(7) العمل الديني وتجديد العقل، د. طه عبد الرحمن ط2/ 1997م المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ص31.

جانب تعريفات غيرهم من الماديين التي يندىٰ لها الجبين لخروجها عن مقومات أدب الخطاب ومراعاة مشاعر المتدينين وخلوها من أساليب التعبير التي يحترز بها عادة عن الوقوع في إساءة الأدب مع حضرة القدس؛ بل إنّ منهم من يتباهى باسم الموضوعية العلمية وباسم الرؤيا الكاشفة بإخراج كلامه عن الغيب إخراجه لكلامه عن عالم الأحياء وجامد الأشياء ولا يخفى على أحد أن من يترك التعظيم في هذا المقام فقد فاته الاقتراب من مطلوبه الأسنى وأسدل بينه وبين الدين حجاباً يقطعه عن المعرفة قطعاً[8].

ولا شك أن هذا الانحراف الخطير في تعريف الدين والنظر إليه باستخفاف قد مهدت الكنيسة لجوانب منه برفضها حقائق العلم ووقوفها إلى جانب الاستبداد السياسي وممارسته وقيامها بتبليغ تعاليم لا صلة لها بالواقع وبمساواتها بين نص الكتاب المقدس وما تأتي به من أفهام. وفي هذا قال «برتراند رسل»: إن تعليمات الكنيسة تجعل البشرية بين أحد شقاءين وحرمانين؛ فإما شقاء الدنيا والحرمان فيها من النعم، وإما شقاء الآخرة والحرمان من حورها وقصورها[9]. وقد اعتقد الإنسان الأوروبي أن الاستبداد السياسي هو توأم الإيمان بالله حتى إنه قد وجد من كان يعتقد أن قبول الإيمان بالله يعني القبول بالاستبداد وخنق الحريات. وأنّ كل من يريد الحرية عليه أن يتنكر لعقيدته.

فتنة الصياغات اللفظية

لقد أعاقت هذه الأجواء الخانقة والسياسات المتنكرة لحقوق الإنسان الجو الروحي، وعطلت نموّ الأفكار السامية وساعدت على تهيئة الأرضية القابلة للفساد الأخلاقي، وأضعفت الفكر الراقي من الأمة، وأسهمت في تلويث المحيط الاجتماعي وخنقه إلى الحد الذي مكنت فيه للفكر البديل بالظهور دون خوف أو وجل.

وقد تمثل هذا البديل في الفكر المادي الذي بدأ منذ القرن الثامن عشر

---

(8) مذاهب فكرية معاصرة، مصدر سابق ص500 بتصرف.

(9) الدوافع نحو المادية، مصدر سابق ص95.

والتاسع عشر يقذف بحممه في كل الاتجاهات. وكان من بين أفكاره التي لا تحمل ذرة عقل تلك التي تدعي أن الكون أوجد نفسه بنفسه، وأن الإنسان خلق نتيجة للصدفة وعلى أساس من العبث، وأن صحيفة الإنسان ستغلق بعد موته، وعليه أن يشبع رغباته؛ لأنه لم يعد هناك موضع للحسن أو القبح. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد؛ وإنما لجؤوا إلى تغطية جهلهم بالحقائق الكونية إلى نوع من الصياغات اللفظية لتسويق أفكارهم مثل التوالد الذاتي والتفاعل والصدفة، وغاب عنهم أن الصياغات اللفظية لا تملك قوة التحويل؛ بل تأتي وراء الحقائق، وليست الحقائق هي التي تنساق خاضعة لإرادة الألفاظ[10]. وأما عن ادعائهم أن الكون أوجد نفسه بنفسه؛ فهذا يعني أنه كان موجوداً قبل أن يوجد؛ وإلا كيف يوجد نفسه بنفسه وهو عدم محض.

وهكذا أشاع هذا الصنف الملحد من الماديين فكراً عابثاً في مسألة الوجود ذاتها ثم تحولوا إلى مهاجمة الدين ومناهضته بكل الوسائل وقدموا في ذلك تفسيرات خاطئة ونظريات عابثة تخلو من أية ذرة عقل ونشروها في تلك الأوساط الماجنة من غير اعتراض أو حواجز؛ فالكنيسة كما نعلم تقلص دورها وضعف سلطانها ولم يعد لها دور فاعل أو مؤثر حتى يمكنها أن توقف زحف هذا التيار الإلحادي المتصاعد، ومن ثم فلا غرابة أن يبرز في هذا الوسط من يتجنى على حقيقة الدين فيقول: إنه (مجرد اختراع محض خلقته الرغبات البشرية)[11]، ومن هؤلاء «فولتير» الذي ادعى أن مبدأ الحياة البشرية قام على أسس مادية، وأنّ فكرة الدين نشأت متأخرة وعزا اختراعها إلى دهاة ماكرين من الكهان والقساوسة الذين وجدوا من يصدقهم من الحمقى والسخفاء، وتبعه في هذا الاتجاه «جان جاك روسو»؛ فاعتبر الدين قيمة وضعية تحكمية سبق إلى وضعها انتهازيون ماكرون لخداع الجماهير حتى تمتدّ أيديهم إلى ما سبق لهم الاستحواذ عليه من الأرض والممتلكات، وهي فكرة لا تزيد عن كونها صدى

---

(10) كبرى اليقينيات الكونية، مصدر سابق ص88.

(11) لمزيد من الاطلاع انظر: تجديد التفكيرا لديني في الإسلام، محمد إقبال، ص33.

لفكرة يونانية قديمة قال بها السفسطائيون حاول إحياءها في أوساط لم تعد تضع قيوداً لما يقال وينشر. وكان السفسطائيون يزعمون أن الإنسان كان في أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون، ولا وازع من خلقه، وكان الرادع الوحيد يكمن في القوة الباطشة. . .، ثم كان أن وضعت القوانين لضبط حركة المجتمع؛ فاختفت المظاهر العلمية من هذه الفوضى البدائية ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة فهنالك فكر بعض العباقرة في إقناع الجماهير بأن في السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء وتسمع كل شيء وتهيمن بحكمتها على كل شيء.

وقد أعان على بعث هذه الآراء وترويجها في أوروبا سببان: أحدهما الانحلال الخلقي عند نفر من رجال الكنيسة، والآخر ظلم القوانين الوضعية، وسوء توزيع الثروة العامة؛ فكان من السهل أن يظن الناس أنّ الدين والقانون حسب تصورهم ضرب من السياسة الماهرة التي تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة[12]. ولا أدري كيف يستقيم الجمع بين ما يدعيه هؤلاء من أن الدين والقانون وضعا لعلاج الأمراض الاجتماعية مع وجود ما تمثله الكنيسة والقوانين من ظلم لا يطاق.

ثم توالت النظريات محاولة تفسير ظاهرة الدين؛ فكان من بينها ما عرف في الأوساط العلمية بنظرية الأرواح، وفيها زعم «تايلور»: أن الإنسان في بداية الأمر آمن بالأحلام وانفصال الروح عن الجسد الذي يحدث في الغيبوبة والموت، وأن الروح التي تنفصل عن الجسد تؤثر على الأشخاص الأحياء، فخافها الإنسان وتقرب إليها بالصلوات والأضاحي وهكذا نشأت عبادة الأسلاف ومنها نشأت ديانات أخرى، وأهم هذه الديانات عبادة الطبيعة التي تقوم على أساس الاعتقاد بوجود قوى ما وراء الطبيعة الكامنة في النبات والحيوان والجماد[13].

وقد تبنى هذه النظرية «هربرت سبنسر» ولكنه اختلف مع «تايلور» في

---

(12) انظر: الدين، مصدر سابق ص80 ـ 18 بتصرف.

(13) المدخل إلى الانتربولجيا، د. شاكر مصطفى سليم ص 68.

تفسير عبادة أرواح الكواكب وعناصر الطبيعة؛ فمؤسس النظرية «تايلور» كان يرى أن العقلية البدائية قد تعاملت مع الجماد تعامل الطفل مع دميته في مناجاتها والتحدث معها، ثم لم تلبث أن أصبحت معبودة له، وأما هربرت سبنسر فنسب ذلك إلى ظاهرة اللغة؛ حيث كان الناس يطلقون أسماء معينة على مواد الطبيعة فكان بعضهم يسمى نجماً، والآخر نمراً، والثالث حجراً، ثم حدث الالتباس بعد ذلك؛ فانتقل التقديس إلى الأشياء من غير تمييز بين الاسم المنقول المجرد والاسم الدال على أصل معناه[14].

وخالفهما في هذا الاتجاه السير «جيمس فريزر» الذي كان يزعم أن الدين قد نشأ من السحر؛ فالسحر عنده بما يهدف له من التأثير على الاسباب والنتائج في الطبيعة، ولكن بأساليب خاطئة، وأنْ لو استعملت الأساليب بطرق صحيحة بقصد الوصول إلى ذلك التأثير لانقلب السحر علماً، ولكن لما فشل السحر في السيطرة على قوى الطبيعة نشأ الدين؛ أي الإنسان في نظر «فريزر» لجأ إلى الدين لا خوفاً من الطبيعة؛ وإنما عن رغبة في أن يسيطر عليها، ووفقاً لنظريته هذه قرر سبق السحر للدين في ظهوره، وسبق الدين للعلم[15]. وسلك «أوجست كونت» فيلسوف الوضعية الفرنسي (1792 ـ 1857م) اتجاهاً مغايراً لـ«جيمس» وإن لم يختلف عنه فيما يتعلق بالمراحل. وإذا كان هنالك من خلاف فهو يرجع إلى تقسيم سلم الحياة الاجتماعية إلى مراحل ثلاث جعل فيه الدين يمثل أولى مراحل الطفولة العقلية. وهي الفترة التي كان الإنسان فيها يرسف في أغلال الأمية والجهل، ولم يكن قد توصل بعد إلى علل الحوادث؛ فلجأ إلى تفسيرها بما وراء الطبيعة، وأطلق على هذه المرحلة الفلسفة الدينية، ثم سرعان ما تخطاها الإنسان إلى مراحل من التفاعل مع الطبيعة إلى مراحل أخرى كانت أكثر تقدماً من سابقتها، وأطلق عليها الفلسفة التجريدية، وفيها استطاع الإنسان أن يكتشف علل بعض الظواهر الكونية القائمة في الطبيعة، وإن لم يتوصل إلى علل الأشياء بالتفصيل. ولكنه كان يرى أن أي حادثة تمتلك علة موجودة في نفس

---

(14) الدين، مصدر سابق ص 133 بتصرف.

(15) المدخل إلى الانتربولوجيا، مصدر سابق ص68.

الطبيعة، ومنها انتقل إلى تفسيرها بمعان عامة وخصائص طبيعية كامنة كقوة النمو والمرونة والحيوية وغيرها. وحكم إجمالاً بأن الطبيعة تحوي سلسلة من القوى التي تشكل المحرك الأساسي لكل ظواهرها، ثم تخطاها إلى مرحلة أخرى أطلق عليها الفلسفة الواقعية أو العلمية وهي آخر الأدوار وأسماها. وفيها أعرض عن التفكير الكلي الفلسفي، واتخذ لنفسه أسلوب التجربة والملاحظة العلمية، وبدأ يعلل الظواهر بعضها ببعضها الآخر معتمداً في تسجيل الحوادث ومعرفة ما بينها من ترابط وجودي على التجربة العلمية كما هي بقطع النظر عن أسبابها وغايتها. ثم انتهى أخيراً إلى اعتماد هذه المرحلة الأخيرة ورفض جميع صور التفكير التي تربطه بالمرحلتين السابقتين.

وقد عرفت هذه المزاعم بنظرية الأدوار الثلاثة، وهي مزاعم باطلة ينقضها الواقع نفسه الذي يشهد بتداخل هذه الأنماط الثلاثة في كل العصور وعند الفرد الواحد كما هو الحال عند «باستور» وغيره من العلماء الذين جمعوا بين البحث العلمي والإيمان بالله تعالى، ولا يوجد أي عصر من العصور يخلو من الاهتمام بالروحانيات وشغفاً بالمعنويات والمعقولات الكلية عند فريق من الناس، إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية عند فريق آخر. وليس الحد الذي يفصل بين المعسكرين هو جهل أحدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها. إذ كثيراً ما نجد من بين الجهلاء جاحدين متعصبين كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين. وهذا يجعل تقسيم الفكر البشري على هذا النحو محض أوهام لا أساس لها من الصحة، ويقلب الترتيب الذي تخيله «أوجست كونت» رأساً على عقب في العصر الذي كان يعيش فيه لتداخل تلك الأنماط الثلاثة، بل وفي كل العصور والبيئات، بل الذي ثبت اجتماع هذه الأنماط الثلاثة وتداخلها بشكل يمتلك فيه الفرد منهجاً فكرياً إلهياً وفلسفياً وعلمياً. وبذلك يكون قد غفل عن أسلوب رابع أو مرحلة رابعة كان ينبغي أن يضيفها إلى نظريته.

أما «أشلي مونتاجيو» فقد اعتبر الدين مجرد رباط اجتماعي، وأن الحالة الدينية عنده تتخذ في كل مكان شكل شعور عاطفي بالانتماء أو الانتساب إلى قدرات وقوى توجد خارج نطاق الأشياء المتجسدة، وهذه القوى تتحكم إلى

حد بعيد في مصاير البشر، ويمكن للبشر أن يتحكموا فيها إلى حد ما[16] على أن «دور كايم» قد اعتبر الدين أكثر الظواهر الاجتماعية بدائية، ومنه حسب قوله نشأت بعملية من التحول التتابعي كل المظاهر الأخرى للنشاط الجماعي كالقانون والفضيلة والفن والعلم والأشغال السياسية (إلخ). ومن ثم أعرض عن الجوانب الفلسفية في دراسة الدين ونظر إليه باعتباره فعالية اجتماعية تهدف لتقوية التماسك في المجتمع، لأن الفرد يشعر بالمشاركة الروحية مع بقية أفراد مجتمعة[17] من خلال هذا الشعور الذي يعد بمثابة انطباع آلي لصورة الجماعة في وعيه محوطة بهالة من التقديس لما لها عليه من فضل في قوام حياته والدفاع عن كيانه[18]، ولو لم تكن للدين حسب وجهة نظره سوى هذه الوظيفة الاجتماعية وهو قائم على الخيال والافتراض لما استطاع أن يبقى بين الشعوب البدائية[19]. وقد زعم أنه استقى نظريته من وقائع كانت تعيشها قبائل استراليا الوسطى في احتفالاتها الصاخبة، والتي كانت تخرج فيها عادة عن رشدها وتأتي بأعمال تتنافى مع قواعد الأخلاق، واعتبر تلك الحالة تمثل الظاهرة الدينية في أقدم عصورها وأقربها إلى عهد نشأتها، ولم يلتفت من قريب أو بعيد إلى إيمان تلك القبائل بعقيدة الإله الأعلى الذي كانت تتجه إليه بأكف الضراعة، وتحرم أشياء تستند فيها إلى روايات دينية متوارثة عن أسلافهم ينسبونها إلى الله؛ تلك العقيدة التي يعترف «دوركايم» شخصياً بأنها لم تكن مقتبسة من أوروبا، ولكن أبى عليه إلحاده إلا أن يرمي بالحقيقة الدينية وراء ظهره ويختار ما كان يجري في تلك الاحتفالات من لهو خليع تفسيراً للظاهرة الدينية. بل ذهب إلى أبعد من ذلك بجعله فكرة الإله تختلف باختلاف رقعة المجتمع ضيقاً واتساعاً؛ فادعى أن العشائر إذا اختلفت واندمجت في فصيلة ثم الفصائل في قبيلة ثم القبائل في شعب تطورت معها فكرة الإله تدريجياً حتى تصبح إله شعب بأكمله[20]. ولا

(16) المليون سنة الأولى من عمر الإنسان، أشلي مونتاجيو ص201.
(17) في الدين المقارن، د. محمد كمال جعفر ص26.
(18) الدين، مصدر سابق ص161.
(19) في الدين المقارن، مصدر سابق ص26.
(20) الدين، مصدر سابق ص61.

أدري ما قيمة استعراضه لفكرة الإله أساساً ما دامت لا تدخل حسب وجهة نظره في مفهوم الدين. كما سبق أن رأيناه في اختياره ما كان يجري في تلك الاحتفالات من صخب وعدم اعتداده بفكرة الإله التي كانت تقدسه تلك المجتمعات، ثم كيف يمكنه أن يوائم بين ما أورده من مقدمات مع نتائجها فيتحول الدين إلى عبادة الجماعة أو النظام الذي خلقته الجماعة، وبماذا سيجيب عن وجود فكرة الإله عند أصغر القبائل.

ولو نظرنا إلى منطقه؛ فإن فكرة الإله ينبغي أن تتعدد لا أن تتوحد. وأما عن قوله إنَّ العقل الجمعي هو الذي خلق الأديان فهو لا يختلف عن القول بأن المعدة هي التي تخلق الطعام، وأن العين هي التي تحدث الضياء(21)، ثم ما حجته في أن قبائل آسيا الوسطى لم تتغير ولم تتبدل منذ عهودها الأولى، وإذا صح هذا كان عليه ألا يضرب عن التوحيد صفحاً ويلجأ إلى مظاهر اجتماعية تبرز في سلوك الناس في تلك الاحتفالات ويخلق منها ديناً، بل كان عليه أن يدرك أن العقل الجمعي قد يطبع عقول أعضائه بطابعه المشترك ويجعلهم يفكرون عند اجتماعهم في تلك المناسبات بأسلوب مخالف خارج تلك الاحتفالات الصاخبة، وعند الانفراد لأن ما تقرره العقلية المشتركة ليس هو دائماً أقرب المقررات إلى الصواب. ولم يغفل القرآن الكريم عن هذه الصورة فقدم وصفاً دقيقاً لها ودواء لعلاجها في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ﴾(22) بطريقة يخلو فيها كل فرد كما تشير الآية بمفرده إلى نفسه لمراجعة بعض القضايا أو القرارات، أو يتولى دراستها مع رفيق مخلص (مثنى وفرادى) وهذه الطريقة هي أمثل الأساليب وأكثرها توفيقاً في تحقيق الحرية الفكرية والنقد النزيه اللذين يوصلان إلى التخلص من تأثير البيئة الجارف.

وهذه الآراء التي حاول من خلالها أمثال هؤلاء تفسير نزعة التدين تبدو في

(21) لمزيد من الاطلاع انظر: الدين، مصدر سابق ص162 ـ 163.

(22) سورة سبأ، الآية: 46.

مجموعها غريبة كل الغرابة عن المنطق بل ومناقضة له؛ لأن الدين الذي يتحدثون عنه لم يكن في يوم من الأيام وليد تناقض طبقي أو من وضع مستغلين ظالمين تكريساً لاستغلالهم أو مستغلين مظلومين تنفيساً لهم؛ لأنّ هذا الإيمان قد سبق في تاريخ البشرية أية تناقضات من هذا النوع، كما أنه لا يمكن أن يكون وليد مخاوف وشعور بالرعب تجاه كوارث الطبيعة وسلوكها المضاد. ولو كان الدين وليد خوف وحصيلة رعب لكان أكثر الناس تديناً على مر التاريخ أشدهم خوفاً وأسرعهم هلعاً؛ مع أن الواقع الاجتماعي يؤكد لنا أن الذين حملوا مشعل الدين على مر الزمن كانوا من أقوى الناس نفساً وأصلبهم عوداً[23]. وأما عن إدخال فكرة السحر في الدين واحتسابها من أولى مراحله فهي مباينة تماماً لفكرة التدين في طبيعتها وفي موضوعها، فالشعور بالسلطان والقوة على تسخير الطبائع يمكن أن يكون شعور كيمائي أو ساحر، ولا يمكن أن يكون شعور عابد لها؛ لأن الإنسان لا يعبد شيئاً مسخراً له حين يسخره ولا يسخر شيئاً يزعم أنه يعبده حين يعبده، ولا يجوز الخلط بين القدرة على تصريف الكون وبين قوة الفهم والتأمل في الكون[24].

ومع ما قيل عن ظهور عبادة بعض الظواهر الطبيعية الناتجة عن حالات من الغفلة أو الكسل العقلي اللذين يقفان بالبشرية في بعض الطريق، فإن ذلك لا يعني عبادة تلك الظواهر لذاتها، وإنما كان الاعتقاد يتجه إلى ما يسمى بالأرواح التي تحل في تلك الأشياء. وهذه الحالة تنشأ بصورة تدريجية في فترات انحسار الوحي، وأن كل من كانوا يمتلكون القوى العاقلة فلم يخضعوا لشيء من ذلك، وإنما كانوا يعبدون قوة عاقلة عالمة قادرة تدبر الكون وتسيطر عليه وعلى العالم بأسره، وهو ما لم يستطع الماديون إنكاره في حق المجتمعات وهذا في حد ذاته يجعلنا نخرج بنتيجة واحدة تؤكد على وجود رغبة كامنة في النفس تدفع الإنسان إلى إشباع تلك الرغبة بدين ما أياً كان مصدره، وقد أجاد «إديسون» حين نظر إلى الدين نظرته إلى مبدأ الجاذبية في الأجسام؛ ذلك المبدأ الذي لا يمكن تفسيره

(23) المرسل والرسول والرسالة، محمد باقر الصدر ص15.

(24) الدين، مصدر سابق س120 ـ 121.

في ضوء أية قوانين آلية، ولكنها الغريزة انطباع مباشر من المحرك الأول والطاقة الفعالية في الخلق[25]، ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[26].

وأياً كان الأمر فإنّ اعتماد من ينكرون الدين على صيغ لفظية وتحويلها إلى نظريات حسب أوهامهم لن يقلب تلك الصيغ إلى حقائق؛ فضلاً عن وجود علماء ومفكرين غربيين كانوا يفوقون أولئك الذاهلين عن الحق ذكاء ودراية قد توصلوا إلى تعليل الظواهر الكونية بعضها ببعض، وبالتجربة والمشاهدة، ومع ذلك فقد ظلوا على ولائهم لدينهم، وإيمانهم بالله سبحانه وتعالى الذي اعطى كل شيء خلقه، وربط بين الأسباب ومسبباتها، كما كانوا على يقين تام بأنّ دور العلم لم يتجاوز حدود كشف القوانين السائدة في الوجود وتمهيد السبل للسيطرة على موارد الطبيعة واستغلالها وتطوير الصناعات وزيادة الإنتاج والتصرف في الطبيعة بما يحقق رغبات الإنسان ويلبي طموحاته. أما بعد ذلك فقد ظل العلم عاجزاً عن ارتياد مجالات لا حصر لها وعن معرفة سر وجود المادة وتنوعها المتمثل في الذرة القائمة على وحدة الطاقة الكهربائية. كما ظل العلم عاجزاً عن الإجابة عن سر وجود الإنسان نفسه وإلى أين ينتهي؟ وما المصير الذي ينتظره؟. ولا أحد يمكنه أن ينكر أن العلم أعجز من أن يعكس تصوراً كاملاً للكون لاعتماده على أسس من الافتراضات والتجارب، وقد أصاب من صور العلم بالمصباح الذي يضيء في ظلمة لا نهاية لها فإنه مهما كانت قوة نوره؛ فلن يضيء سوى منطقة محدودة جداً. وصدق الله عز وجل إذ يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[27]. ثم إنّ العلم لا علاقة له في مسيرته وتطوره بالنزعات الفلسفية والبديهية العقلية وليس من حق أحد من الماديين أن يقحمه في تأييد وجهة نظره وفيما يدعيه من ربط التقدم العلمي بالإلحاد.

فالماديون كما نعلم لم يظهروا في عصر بعينه حتى يمكننا أن نربط بينهم

---

(25) بحوث ممهدة في الدين المقارن، ص26.

(26) سورة الروم، الآية: 30.

(27) سورة الإسراء، الآية: 85.

وبين النهضة العلمية. بل إن كثيراً من المفكرين من ذوي الأصوات العلمية كانوا من حملة رايات التوحيد. وكان بالإمكان لهذا الحس التجريبي في البحث عن نظام الكون وما يبذل من جهود عقلية في تنسيق الظواهر ووضعها في أطر قانونية عامة والتعرف على ما بينها من روابط وعلاقات أن يقدم كل ذلك دعما جديداً وباهراً للإيمان بالله. ولكن الذي حدث أن العلماء الطبيعيين بوصفهم علماء الطبيعة لم يكونوا معنيين بتجلية هذه القضية، وأن الذي نشأ عنها كان يجري خارج نطاق العلم على يدي مجموعة من الماديين الذين اعتبروا الحس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة، وحيث ينتهي الحس تنتهي معرفة الإنسان. وبهذا الأسلوب الفج ضربت فكرة الإيمان بالله تعالى ما دام سبحانه وتعالى خارج دائرة الحس والمشاهدة[28].

إقصاء الدين عن الحياة الاجتماعية

لا أحد ينكر أن الغرب شهِدَ تحولات كبرى في الفكر وأساليب الحياة بعد انتصاره على الكنيسة وتقليص دورها أو إلغائه تماماً من التدخل في شؤون الدولة وتمرده على ما كانت تفرضه الكنيسة باسم الدين من قيود على العقل والمعارف البشرية بصورة عامة وتبنيه لفلسفة مادية تستمد نظرتها للوجود من محيط لا يتجاوز عند بعض المفكرين حدود الحس وتحريره العقل من النص الوارد في الكتاب المقدس الذي كانوا يرون فيه تكبيلاً للعقل، والانتهاء إلى أوضاع جديدة تخلت فيها الكنيسة عن دورها الذي كانت تمارسه من قبل.

ولم يصل الغرب الأوروبي إلى هذه المرحلة إلا بعد أن دفع ثمناً باهظاً أثناء تصديه للكنيسة التي احتكرت المعارف لعدة قرون وحجبت نور الوحي والدين الحق عن أتباعها واتهمت العلماء بالهرطقة ونكلت بهم وعرضتهم لصنوف من العذاب يفوق حد الوصف، ولم تستسلم إلا بعد أن أعيتها الحيلة في مقاومة إرادة العلماء الذين حملوا لواء النهضة وعبَّدوا الطريق أمام الجموع الشعبية فاندفعت كالسيل الجارف لا يصدها شيء إلى أن تخلصت من سلطان الكنيسة.

(28) لمزيد من الاطلاع انظر: الدين، مصدر سابق موضوع نظرية الأدوار الثلاثة.

وسواء اعتمدنا الرأي الذي يقول: إن مواقف الكنيسة المتشددة وجمودها عند ظواهر النصوص قد عجلت بفصل الدين عن الدولة، أو اعتمدنا غيره من الآراء فالفصل بين الدين والسياسة كان منذ البداية قائماً، ولم تأخذ أوروبا من المسيحية إلا فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وحتى هذه المسألة فيها نظر. وأما بقية الأمور الجنائية والأمور المدنية وعلاقة الحاكم بالمحكوم وتنظيم شؤون الحياة وتقويم النظم السياسية وإصلاح الأوضاع الاجتماعية، فقد ظل يحكمها القانون الروماني ولا تحكمها الشريعة المنزلة في التوراة والمعدلة تعديلاً جزئياً بالإنجيل[29]. لأن مملكة المسيح حسب وجهه نظرهم (ليست من هذا العالم).

ولا يعني هذا القول أنّ الكنيسة لم تكن تمارس سلطات سياسية أو نفوذاً اجتماعياً؛ فقد كان منها ما لم يصدر عن أعتى القياصرة. غير أن تلك الممارسات ظلت محدودة بمناطق المطامع الشخصية لرجال الدين. وكانت الرغبة الجامحة في إشباع تلك المطامع وليست في تطبيق دين الله تعالى وشرعه اللذين لم تخصص لهما مسيحية «بولس» سوى مساحة محدودة، ولا يمكن للكنيسة أن تفعل غير ذلك ما دامت لا تعرف شيئاً يذكر عما جاء به المسيح عليه السلام، ولا عن حقيقة المسيح نفسه الذي جاء بهذا الدين. وقد ساعد هذا الفراغ نفسه الكنيسة على تطويع ما لديها من ثقافة دينية محدودة لمصالح ممثليها وجعلها أداة تحكم بيد رجالها والحكام الموالين لها ليدافعوا عن مكتسباتهم وامتيازاتهم وسيطرتهم. وقد أدى ذلك إلى الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي وما يرافقهما من أزمات أخلاقية واجتماعية[30].

وهذا يؤكد لنا أن أوروبا كانت تعتمد في شؤونها السياسية والاجتماعية في كل الحقب التاريخية على مرجعيات تستمدّ أبعادها الفكرية من تجارب بشرية محدودة وتواصل العمل بها كنظريات شغلت الحياة السياسية حتى وقت متأخر،

---

(29) مذاهب فكرية معاصرة، مصدر سابق ص463 بتصرف.

(30) الموسوعة الفلسفية العربية، تأليف مجموعة من الأساتذة، المجلد الثالث ط1/1988م، معهد الإنماء العربي، بيروت لبنان.

ومنها ما امتزج بالفكر المعاصر وأصبح له دور بارز في توجيه الحياة كما هو الحال بالنسبة لنظرية «ميكافيلي» كما سيتضح فيما بعد. وبشيء من التوضيح فقد ظهرت نظريات متعددة منها: النظرية الخيالية وهي عبارة عن ضرب من الخيال دأب فلاسفة الإغريق على نشرها بين الناس هروباً من الواقع المؤلم وتخفيفاً من وطأته. وصرفاً للأنظار عما كان يجري من أحداث باللجوء إلى بناء مجتمعات مثالية ومدن فاضلة تعيش في دنيا الخيال. ولعلها هي التي أسهمت في تكوين مبادئ الرهبانية فيما بعد.

وأياً كان الأمر فإن الدين لم يكن من مكونات هذه النظرية أو من المبادئ التي تنبثق منها مواد القوانين وبنوده أو القيم الفاضلة والآداب السامية المستمدة منه.

وتليها نظرية العقد الاجتماعي التي تدرج البحث فيها إلى ان اكتملت على يد «جان جاك روسو» سة 1778م القرن الذي عاش فيه وتتفق مصالحه ورغباته المادية معه وليس مع ما تبشر به المسيحية من مثل وفضائل[31].

كما ظهرت نظرية الحق الإلهي التي لا تقل في عدائها السافر للدين عن غيرها من النظريات، وإن لبست قناع الدين وتذرعت به. ونظراً لما ورد في مسيحية «بولس» من وجوب طاعة الحكام؛ ربما يميل البعض إلى الاعتقاد بأن هذه النظرية تستمدّ أصولها من الدين. والحق الذي لا مراء فيه أنها تستمدّ أصولها من فكر قديم يعود إلى مرحلة تقديس الملوك، ويوجب على الشعوب الخضوع المذل لهم بحجة انتمائهم إلى سلالة تفوق في سموها العنصر البشري، وربما غالي البعض فادعوا انتماء الملوك والأباطرة إلى نسل الآلهة. وضاعف من أهمية هذه النظرية تأييد فلاسفة القرنين: السادس عشر والسابع عشر استبداد الحكام بذريعة أن طاعتهم تعدّ من أفضل السبل لتطبيق القانون الطبيعي ما دام الناس قد ارتضوا هذا النوع من الحكم.

---

(31) لمزيد من الاطلاع راجع: سلسلة تراث الإنسانية، تأليف مجموعة من الأساتذة ط1/ الهيئة العامة للكتاب (د.ت) مصر.

ثم تطورت هذه النظرية على يد «هيجل» في القرن التاسع عشر الميلادي وعلى يد أتباع مدرسته فتبنت مفهوم التقدم نحو (النظام والمعقولية والحرية)، ولكنها ظلت على ولائها للدولة ككائن طبيعي له وجوده المتميز وليست مصطنعة عن طريق عقد اجتماعي أو غيره[32]. وهي في جميع مراحلها كانت تحمل دعوى صريحة للتخلص من رقابة الكهنة وردوداً صريحة تنفي ادعاء البابا أن له حقا إلهياً في السيطرة على الأمور الزمنية[33].

ولا يخفى أن إطلاق كلمة الحق الإلهي على هذه النظرية قد أدخلها في مفهوم الدين وإن لم يتجاوز حدود الصياغة اللفظية وجعلها تثير حفيظة كثيرين على الدين. وجرّأتْ دعاة الحرية على مهاجمة الأديان كلها بحجة أنها تبارك الطغيان وتؤيد الاستبداد، وتركوا مهاجمة النظرية التي ولدت خارج نطاق الدين وحدوده، ولم تكن لها صلة به. وهب أنها مستمدة من مسيحية «بولس» وهو ما لم يحدث فإن هذا الانتماء لا يبوّئها مكانة الدين ولا يمنح لها الحق في التعبير عنه لمن يعلم ما أحدثه بولس في المسيحية من تغيير وإلى جانب هذه النظريات ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي نظرية عرفت باسم مؤلفها الفيلسوف الإيطالي «ميكافيلي» (1469 ـ 1530م) والتي ضمنها كتابه «الأمير». وقد بقيت زهاء ثلاثة قرون موضع مقت وازدراء شديدين من قبل الأوساط الدينية والفكرية وحرمت الكنيسة قراء «الأمير» ونقده المفكرون بعنف، وظلت كلمة «ميكافيلي» أشنع وصف يمكن أن ينعت به إنسان متحلل من قيود الدين والخلق متجرد من الإنسانية والضمير. كما كانت النظرية مسبة لأصحابها ومدعاة للتنفير من معتنقيها بسبب نزعتها اللاأخلاقية ورسمها للسياسة دائرة خاصة بها مستقلة بمعاييرها وأحكامها عن دائرة الدين والأخلاق وتأكيدها على عدم وجود أي رابط يجمع بينها[34]. بل ذهب «ميكافيلي» إلى أبعد من ذلك حين اعتبر أن المأساة التي تعيشها بلاده تعود إلى هيمنة الدين والأخلاق النفعية الناجمة عنه. وهو ما جعله

---

(32) مذاهب فكرية معاصرة، مصدر سابق ص465.

(33) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت، ترجمة: محمد بدران ج15/ 194 ـ 197.

(34) انظر في ذلك: العلمانية، مصدر سابق ص226 وما بعدها.

يرفض الدين كأساس للدولة واعتبر جميع القيم وحتى المنزلة منها ليست ملزمة للدولة؛ فالغاية عنده تبرر الوسيلة. وجعل المعيار الذي تقاس به الوسيلة معياراً ذاتياً، وللسياسي وحده الحق في الحكم لصحة أي لون من ألوان السلوك أو خطئه أو بطلانه، بل على الحاكم إذا أراد الحفاظ على نفسه ألا تكون منطلقاته الفكرية من الدين والأخلاق وأن يتعلم كيف لا يكون صالحاً وأن يلجأ إلى هذه المقدرة أو يعرض عنها وفق الحاجة. وأن ينظر إلى الناس جميعاً على أنهم أشرار، وأنهم يستخدمون عقولهم في السوء كلما أتاحت لهم الفرصة ذلك، كما أن طبيعة الإنسان عنده تتصف بالميل إلى نكران المعروف والتقلب والاحتيال والمراوغة والخوف من القسوة وحب المال[35].

ونظراً لتطابق ما ورد في بحوث «ميكافيلي» مع ما كان يجري في الأوساط الاجتماعية على اختلاف مشاربها فقد أثار كثيرون علامة استفهام كبرى فيما إذا كانت تعد تلك البحوث مجرد وصف لتاريخ أوروبا عامة وإيطاليا على وجه الخصوص، أو أنها تدخل في عداد التجارب البشرية التي ترقى إلى حد النظريات. وقبل الترجيح أقول: لقد نظر الباحثون إلى فكر ميكافيلي من زوايا متعددة فرأى البعض أنه يعبر عن طبيعة الحكم كما وجده في التاريخ وفي واقع عصره، وأن ما ورد في كتابه «الأمير» لا يزيد عن كونه وصفاً حياً لأيديولوجية[36] سياسية قدم فيها المؤلف نهاية لواقع شعب ممزق موضحاً أن سبب انهيار السلطة وانقراضها في إمارات القرون الوسطى يعود إلى تأسيسها على قيم دينية وأخلاقية لا على قيم إنسانية. ووصف آخرون فكره بمثابة السم الموصوف دواء لإيطاليا بالذات كي تنجو من مرضها المستعصي فتتحد وتقضي

---

(35) ولمزيد من الاطلاع انظر: الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثاني القسم الثاني 0المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات) رئيس التحرير د. معن زياد وآخرون ط1/ 1988م، معهد الإنماء العربي، بيروت ص1317.

(36) الإيديولوجية: كلمة مكونة من مقطعين هما Idea بمعنى: فكرة، وlogy بمعنى+ علم. وهذا يعني: أنها علم الأفكار أو الآراء. وقد عرفتها المعاجم بعدة معان متقاربة منها تعريفها (بمنظومة الأفكار أو المفاهيم السياسية والاقتصادية والقانونية والتربوية والنفسية والأخلاقية والفلسفية التي تعبر عن مصالح طبقة أو مجتمع وتتضمن معايير سلوكية.

على عوامل الشتات، وقال عنه الفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» (1561 ـ 1626م): إننا مدينون لـ «ميكافيلي» بالشكر؛ لأنه قال لنا بصراحة ودون التواء كيف يتصرف الناس عادة، وليس كما يجب عليهم أن يتصرفوا. كما اختلفوا أيضاً حول موقفه من الدين فاتهمه البعض بالمعادي للدين. وقال عنه آخرون: إنه كان ينظر إلى الدين تاريخياً كأحد أسس المجتمع؛ لكنه من ناحية أخرى حمل على الممارسات التي مورست باسم الدين كالحروبِ الناشبة بين الدول الإيطالية قبل توحدها وتهافت رجال الدين وكيف ارتد الناس عن دينهم بسبب استبداد الكنيسة والكهنة[37].

وعلى الرغم من النقد الشديد الذي وجه لفكر «ميكافيلي» ونعته بأسوأ الصفات أو ما قيل عنه من أنه اكتفى بتصوير الوقائع والأحداث دون الغوص في جوهر القضايا وتقديم مبادئ فلسفية عامة ونظرة كلية تساعد في حل القضايا دون تعقيدها، فإن ما ورد عنه في كتابه «الأمير» يجعله في عداد النظريات التي ما زالت تشهد دول العالم تطبيقاتها في ميادين الحياة السياسية.

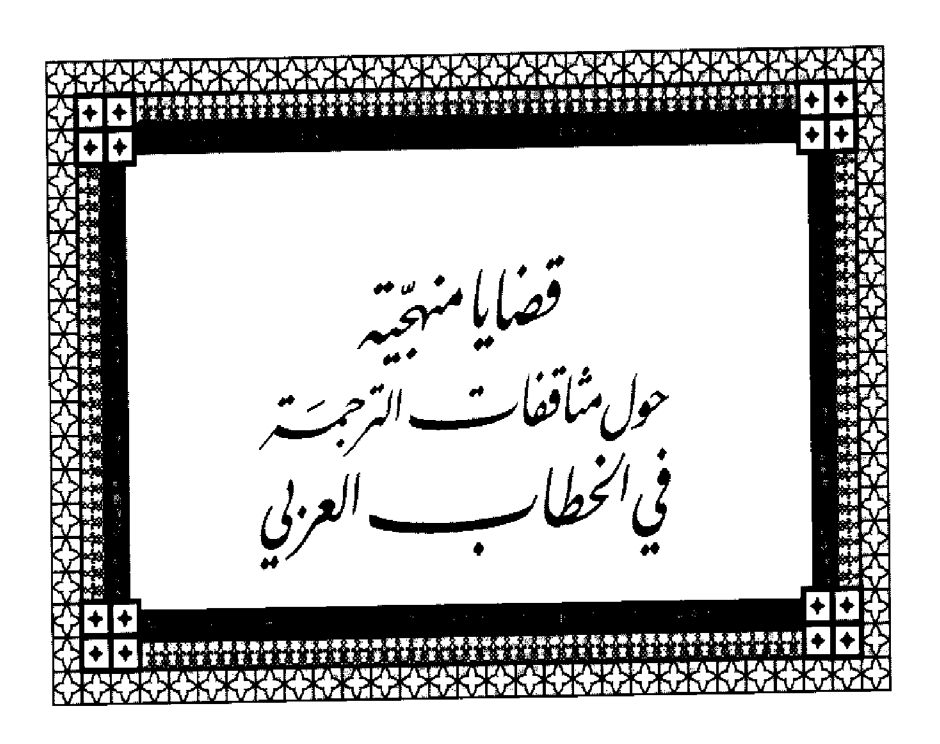
ولم تتوقف أوروبا عند هذه النظريات وإنما تجاوزتها في العصر الحديث إلى نظريات أخرى يطول سردها؛ ولكنها ظلت جميعاً على عدائها السافر للدين والتحذير منه ورسم صورة قاتمة له واعتباره حجر زاوية المأساة التي تمر بها أوروبا، مع أنها لم تحتكم إلى شريعة الله في أي مرحلة من مراحل تاريخها الطويل، وشتان بين الدين الصحيح الذي جاء به المسيح لإنقاذ البشرية وما تعرض له العالم من معاملات قاسية على يد الكنيسة التي تعد نفسها الممثل الوحيد للدين وهو منها براء.

وإن أيسر ما ذهب إليه البعض المناداة بفصل الدين عن الحياة، واعتباره مجرد عاطفةٍ وجدانية ورابطة روحية تصل قلب الإنسان في فترات من حياته بالسماء، وأما القانون الأمثل الذي يحكم العلاقات الإنسانية حسب وجهة نظرهم فيجب أن يضعه الإنسان لنفسه وليس الذي يضعه له الإله، وهي دعوى

(37) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق ص 1317 ـ 1318.

تنم عن الجهل بمقام الألوهية بالدرجة الأولى، ثم الجهل الفاضح بحقيقة الإنسان وقصور علمه وعجز إدراكه ومحدودوية معرفته، وما هذه المحاولات المتكررة والاتجاهات المذهبية المتعددة، إلا دليل على أن الإنسان أعجز من أن يشرع لنفسه. فالمعدة كما يقال: لا تجد ما تهضمه إذا لم يدخلها الغذاء، وكذلك الأمر؛ فإن العقل أيضاً لا يجد ما يقدمه وإن ظن أن التحقيقات العلمية هي التي قادته إلى ذلك ما دامت لا توجد شريعة صحيحة يحتكم إليها أو فكر نابع من دين صحيح يسترشد بِهِ أو يستند إليه.

فالدين الحق هو وحده الذي يملك تبنى هذه المسؤوليات الكبرى وتشاد على أصوله وقواعده أسس الوعي الاجتماعي والمقاييس الخلقية التي تقاس بها قيم الأعمال ومناهج السلوك وتتحقق في ظله سعادة الفرد والجماعة. وهو وحده الذي يملك سلسلة من النظم والتعاليم التي تتسق مع خصوصية الإنسان وتتطابق مع مقتضيات وجوده، وأن أي تفريط في الدين فهو لا يعدو أن يكون تفريطاً في الرصيد الذي يميز إنسانية الإنسان ويحفظ كيانه ويحقق هويته.



د. أحمد التيجاني جالو
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالسنغال

وظيفة المترجم

إن كل عملية نقل أو ترجمة (تنطلق من اللغة الأم) ترمي إلى نقل الرسالة من المرسل إلى المرسل إليه بشكل صحيح يضمن الوصول إلى المعنى المراد في اللغة المترجم إليها. والسائد أن المترجم ينقل مضمون النص لا شكله اللغوي، وأن عليه أن يعرف قصد المتكلم لينقل هذا القصد إلى اللغة الأخرى حسب شروطها ومقاييسها. فالمتكلم في هذه الرؤية هو الذي يحتل واجهة الأحداث، وهو العنصر البارز فيها، وطبقاً لنواياه يتصرف المترجم الذي لا يكون، إن أحسن الظن به، إلا عنصراً ثانياً يُقدَّر دوره بمقدار غيابه، أي بمقدار ما يستطيع التخلي عن ذاته ليتلبس شخصية المتكلم ويعبر عن مقاصده؛ فهدفه الأسمى أن يصل إلى

هدف المتكلم ويذوب فيه»[1]. ولهذا فإن عملية الترجمة تحتاج إلى وضع قواعد منهجية دقيقة لترجمة المفاهيم في اللغات المختلفة، وخاصة المفاهيم العربية التي لا مقابل لها ـ أو يصعب إيجاد مقابل ـ في اللغة الأجنبية أو العكس. إذن يجب وضع قواعد تراعي في كل عملية نقل أو ترجمة منبع المفاهيم العربية بشكل صحيح، وتُراعي كذلك طبيعة هذه المفاهيم في لغتها الأصلية، كما تُراعي سليقة متكلمي العربية، وكذلك خُصوصية النظام اللغوي ومنطقه وبنيته ووضعه، ومقتضيات قواعد التنميط والقياس في هذه اللغة.

«غير أن الترجمة لا تعتمد على المتكلم وحده، ولا على المتكلم والمترجم، بل تأتي نتيجة لتقاطع أهداف ثلاثة عناصر فاعلة: المتكلم والمترجم والقارئ الذي يتوجه النص المترجم إليه. فهذا التقاطع هو الذي يحدد استراتيجية المترجم ويفرض عليه الطريق الذي يسلكه. وعلى المترجم في كل مرة يتأرجح فيها بين هذا الخيار أو ذاك... أن يبحث عن نقطة التقاطع هذه، فهي التي يمكن لها أن تحدد له طريقه»[2]. فعلى الرغم من أن أوجه السلوك الإنساني ليست كلها لغوية إلا أن اللغة تحتل موقعاً مركزياً من ذلك السلوك»[3].

فاللغة من أعظم مظاهر الحضارة وأجلها شأناً، لأنها تطوي في إطار مفرداتها وأبعادها ودلالاتها وتراكيبها سجل النفوس وصورة المجتمع، وما يكون عليه المجتمع من رقي علمي ونضج فكري. هناك إذن معادلة علمية. واجتماعية بين اللغة وبين الأمة التي تتكلم هذه اللغة. وهي معادلة الرفعة والانحطاط، والحياة والموت بين الطرفين.

فكلما ارتفع شأن أمة ما، ارتفعت لغتها. وهكذا تحيا اللغات بحياة أممها

---

(1) سلام بزي ـ حمزة، «ترجمة فواتح الرسائل وخواتيمها» مجلة «ترجمان»، مجلد 12، عدد 1، منشورات جامعة عبد المالك السعدي. مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، بطنجة، أبريل 2003، صص 55 ـ 56.

(2) سلام بزي ـ حمزة، مرجع سابق ص56.

(3) حرما، نايف وحجاج، علي، «**اللغات الاجنبية: تعليمها وتعلمها**»، سلسلة عالم المعرفة، مجلد رقم 126، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو/ حزيران 1988، ص118.

وبقدر نشاط هذه الأمم ثقافياً واقتصادياً، وتموت اللغات بموت أممها أو بضعف نشاطها. هذه سنة الله في خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

وعلى درب هذه السنة ندرك سر عناية الأمم بلغاتها وإنفاق الثروات الطائلة في سبيل تعلمها وتعليمها للآخرين، ذلك أن اللغة عنوان الأمة ومرآة رقيها وانحطاطها، ولذلك تعتبر اللغة أهم عنصر من عناصر الحضارة. فاللغة هي الوسيلة التي يتعامل بها أفراد كل مجتمع، وهي السجل الثقافي لذلك المجتمع.

إن حضارة أي مجتمع من المجتمعات بالمفهوم الذي سبق تصوره تحكم على سلوك كل عضو في ذلك المجتمع وتهديه وتجعله يتصرف بالشكل الذي يلائم المجتمع والمتوقع منه بناء على قواعد اجتماعية متعارف عليها ومعترف بها. وبحيث لا يستطيع أن يشذ عنها شذوذاً. وإلا عرض نفسه لما لا يحمد عقباه من الناحية الاجتماعية. فكل الجوانب الحضارية إذن بما فيها اللغة وطريقة استخدامها هي التي تطبع كل مجتمع بطابع خاص به يصبح هو الطابع المميز له في عيون الآخرين من خارج ذلك المجتمع. وبحيث تصبح نظرة هؤلاء لكل فرد من أفراد المجتمع كأنه قطعة واحدة منه تتمثل فيه جميع الصفات التي تميز مجتمعه كله بغض النظر عن الفروق الفردية[4].

فعملية الترجمة والنقل من الأنشطة اللغوية التي يجب الاهتمام بها بما يتطابق وهذا المنطق. تهدف الترجمة إلى نقل الرسالة إلى المرسل إليه كما أسلفنا، ولكنها يجب أن تفي بالأغراض الاجتماعية وذلك بأن لا تكون شائهة ولا تخل بالقواعد والعادات اللغوية. ولكي تكون الترجمة صحيحة، هناك شرط مسبق لا بد من توافره قبل كل شيء، وهو معرفة جزء غير ضئيل من تاريخ وثقافة اللغتين المترجم منها وإليها معرفة صحيحة»[5]. ومع ذلك نؤكد أن معرفة اللغتين ليست كافية، في حد ذاتها، فهناك عبارات أو مفاهيم لا تجدي معها نفعاً

(4) خرما، نايف وحجاج، علي، المرجع السابق، يونيو/ حزيران 1988، ص121 ـ 122.

(5) انظر كذلك الهيتي، هادي نعمان، «ثقافة الأطفال»، سلسلة عالم المعرفة، مجلد رقم 123، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس/آذار، 1988، ص23.

معرفة اللغتين، لأن العرف الاجتماعي السائد هو صاحب الكلمة الفصل فيها. وهو دليل حي ونابض على أن كل لغة تنظر إلى العالم بمنظار خاص، كما أن اللغات لا تتساوى في تصنيفها للعالم الخارجي. ويقصد بمصطلح «الناقة» هنا ما يرادف الكلمتين الأجنبيتين culture أو civilisation «الحضارة أو الثقافة». اللذين يكوِّن مفهومهما المحور الرئيسي في علم الإنسان (الأنثربولوجيا). والذي يعني طريقة التفكير بالنسبة لشعب من الشعوب أو مجتمع من المجتمعات. وهي بهذا المفهوم تشمل جميع مفاهيم ذلك المجتمع ومعتقداته. قديماً وحديثاً. وكذلك جميع عاداته وتقاليده وتاريخه وديانته وفكره وفلسفته وفنه وأدبه ومهاراته وأدواته الإنتاجية وكافة أوجه السلوك الأخرى التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع. ذلك لأن الثقافة شيء معقد جداً. وعملية تكوينها عملية طويلة جداً، لأنها صنيعة الإنسان عبر الأجيال، كما أن الإنسان صنيعة لها عبر الأجيال.

لكن، إذا كانت مصطلحات العلوم هي مفاتيحها، كما يقول الخوارزمي، فإن هذه المصطلحات ومفاهيمها تعاني ـ بصفة عامة ـ من مشكلة الترجمة والتعريب؛ وتعاني كذلك المصطلحات الألسنية ومفاهيمها على الأخص من مشكلة التوحيد والتنميط؛ كما أن الترجمة والكتابة الألسنية باللغة العربية تعانيان من مشكلة تشابك الفترات الزمنية للدراسات القديمة والحديثة، مما أدَّى إلى اختلاط المفاهيم ونشوء نوع من الاحتكاك وإلى اشتداد حدة الصراع بين أنصار القديم وأنصار الجديد أو على الأقل نشوء اختلاف حول أفضل السبل لاستغلال التراث القديم لخدمة الجديد[6].

إن حدة هذا الخلاف تعود إلى صعوبة تعريب الثقافة العلمية دون تآزرٍ مفهومي ما يسمى «باستخدام الرصيد المصطلحي الداخلي «مقابل استخدام الرصيد المصطلحي الخارجي»[7]. إن المترجم لا يحد الكلمة أو المصطلح،

---

(6) انظر (عمر) أحمد مختار في: «المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية»، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الثالث، 1989، ص5 ـ 6.

(7) انظر كذلك الحمزاوي، محمد رشاد، مشاكل وضع المصطلحات اللغوية. ندوة اللسانيات واللغة العربية، منشورات المطبعة الثقافية، تونس 1981.

لأنه لا يهدف إلى الحد أو التعريف لكونه يختلف عن الترجمة، إلا إذا قصد الاثنين معاً أي ترجمة المصطلح وحده في آن واحد. أما إذا قصد الترجمة فحسب فلا بد له من أن يوجد للمصطلح أو الكلمة محل الدراسة «مقابلاً طبيعياً في اللغة المترجم إليها. ولهذا يجب أن يُراعي في الترجمة أو التعريب: «طرق العرب القُدامى من نَقَلَةِ العلوم والمتعاملين مع الثقافات الأعجمية مشرقاً ومغرباً، وحسب ما يقره الاستقراء العلمي المنهجي الدقيق»[8]. ولهذا فلا بد من إلقاء نظرة تاريخية على المصطلح تنطلق من نقطة البداية في أعمال اللغويين والنحاة العرب الأوائل الذين تركوا لنا أثراً مقطوعاً بصحته»[9]. إنه يجب النظر ـ في كل عملية نقل أو ترجمة ـ في الكلمة أو المصطلح نظراً دقيقاً والبحث عن مدلوله العام والاصطلاحي ومرجعه في «الحضارة الأم» قبل نقله إلى لغة أخرى.

إن الحديث عن الترجمة حديث ذو شجون، ولكن حديثنا هنا يدور ـ على الأخص ـ حول تأثير الترجمة على الخطاب العربي. ويتناول العمل الترجمة إلى اللغة العربية بصفة أساسية، وذلك بدراسة بعض الحالات التي يمكن أن تكون أنموذجاً ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ في هذه «المثاقفات» التي راجَ فيها اللحن والعجمة حتى أصبح مجالها يتسع، بل ويستحسنها البعض، لكثرة روّادها خاصة فيما تورده وسائل الإعلام من معلومات ومفاهيم تنشر في وقت وجيز جداً وعلى نطاق واسع كذلك نظراً لعامل الوقت والسبق الإعلامي.

وفي الحقيقة، فإنه يكفي فقط أن تتناقل وسائل الإعلام تعبيراً معيناً غير محققة الصواب حتى يتلقفه العامة والخاصة ويتشدقوا به لجدته معتقدين سلامته من الخطأ أو اللحن، والحال، أن المنطق اللغوي السليم لا يقبله، ذلك أن معظم ما تتداوله وسائل الإعلام أو أن معظم ما يستجد من المعلومات والمعارف التي تأتي من الغرب يجري تفكيره، وتصوره بمنطق ثقافة اللغات الأجنبية، ثم

---

(8) انظر بن مراد (إبراهيم)، «منهجية في تعريب الأصوات الأعجمية»، مجلة المعجمية، عدد 1. جمعية المعجمية العربية بتونس، 1985، ص32.

(9) حمزة، حسن، «بنك المصطلح التاريخي للنحو العربي»، (تحت الطبع).

يصاغ الخطاب بعد ذلك استناداً على الترجمة وعلى منطق المجتمع ذي اللغة المترجم منها. ولكن عامل الوقت تحول في كثير من الأحيان دون النظر والتمعن لإيجاد مقابل طبيعي للفكرة وللمفهوم في منطق وتقاليد وفلسفة المجتمع العربي، فيصاغ الخطاب حينئذ في قالب غير عربي.

1 ـ «في البدء كانت الجملة»:

وقبل التطرق لبعض هذه الأمثلة سنتناول مسألة أخرى هامة في إطار هذا الموضوع، ألا وهي مسألة تتعلق بحال الترجمة من العربية إلى اللغات الأجنبية. ونخص بالذكر هنا هذا الجدل الدائر حول ترجمة مفهوم الجملة العربية إلى اللغات الأجنبية. إن الباحث الفرنسي هنري فلش، وهو يقارن مفهوم الجملة عند العرب وعند غيرهم، قد قام بترجمة المفهومين. وبنا على ترجمته تلك زعم مثلاً أن مفهوم «الجملة» غائب غياباً تاماً في التراث النحوي العربي بناء على غياب مصطلح جامع وشامل يجمع مفهوم نواة الجملة بشقيها الاسمية والفعلية. وكأن المثاقفة يجب ان تعمَّ كل شيء، ويجب أن تصيب أو تؤثر أيضاً في نواة المبادئ الأساسية للخطاب العربي، ألا وهي الجملة (أو الكلام).

فقد انطلق هنري فلش من منطق الحضارة اللاتينية ومن منطق اللغة الفرنسية ومن مصطلحي sujet et prédicat اللاَّتِينَيي الأصل في تصوُّره لمصطلحات نواة الجملة العربية. وقد تصوَّر إذن أنه ما دام قد عُبِّر عن هذه المفاهيم بهذين المصطلحين وبذلك الشكل في اللغات الهندية الأوروبية، فلا بد من أن يكون كذلك في اللغة العربية.

يقول فلش في هذا الصدد ما معناه: «إن الخليل وسيبويه والجيل الأول من النحاة العرب لم تكن لديهم قدرة التفكير والتحليل والبناء (. . .) فقد درسوا المفاهيم النحوية دون تعمق مما جعل عملهم النحوي سطحياً. وتوجد لدى النحاة العرب ثغرة كبيرة حيث إنه لا يوجد لديهم إطار نظري عام لمفهوم الجملة. فقد ميزوا فقط نوعين من الجمل: الجملة الاسمية والجملة الفعلية. ولكنهم لم يسموا عناصر أي من الجملتين بمصطلح يخصه على غرار مصطلحي

sujet et prédicat وببساطة شديدة فقد سموا الركن الأول في الجملة الاسمية «المبتدأ به» [أي الشيء الذي يبتدأ به]. أما من يقوم بالفعل في الجملة الفعلية فقد سموه «فاعلاً». إن الإطار النظري العام لتسمية الركن الأول لنواة الجملة (المبتدأ أو الفاعل) غير معروف لدى النحاة العرب. ولا يوجد له لفظ خاص في مصطلحاتهم، ولا يزال الأمر كذلك في النحو العربي حتى اليوم(10).

حينما لم يجد هنري فلش ألفاظاً معادلة ـ في نظره ـ لهذه المصطلحات اللاتينية في اللغة العربية أصدر حكمه بتخطئة قدامى اللغويين والنحاة العرب دون أن يكتنه سر هذه الأسس التي انطلق منها هؤلاء العرب في منطقهم اللغوي النحوي في تحليل ما يسمونه بالكلام. وبناء على ذلك يمكن نقد تحليل هنري فلش كما يلي:

1 ـ النقد الأول: الذي يمكن أن يوجه إلى هنري فلش هو أنه كان عليه أن يحاول الابتعاد عن مفهوم مصطلحات النحو اللاتيني في تصوُّره لمصطلحات النحو العربي وذلك لاختلاف الثقافتين من بعض الوجوه، ولكنه عمد إلى التقريب تقريباً أعمى فيما بين النحوَيْن، فأدَّت ترجمته إلى تشويه مفاهيم النحو العربي وضياع الدلالة الكامنة في مصطلحاته، هذه الدلالة التي تفسرها نظرية العمل، وذلك بأنْ طَبَّقَ على النحو العربي «نظرية الإخبار» الخاصة بالنحو اللاتيني، وعلى الأخص في مفهوم الجملة عند العرب.

2 ـ النقد الثاني: إن هنري فلش، وهو يبحث ويتحرى المبادئ اللغوية عند العرب، ربما قد فهم اللفظة وتصوَّرها بمعناها المعجمي العام قبل أن تتخصص ويصبح لها مدلول اصطلاحي جديد، فترجم المعنى المعجمي وأضاع بذلك علاقة المدلول الاصطلاحي بمرجعه الأول في الحضارة العربية قبل نقله إلى الإطار النظري الخاص بنظرية العمل عند الجيل الأول من النحاة العرب. إن من بين الأسباب التي أدت إلى مثل هذه

---

(10) Voir FLEISCH, Henri, esquisse d'un historique de la grammaire arabe, in Arabica, Tomm IV, 1957, pp 5-6. Voir aussi FLEEISCH. Henri op. Cit. 1961 p24-25.

المنزلقات كما يقول قاسم عزيز الوزاني هو: «عدم مراعاة توافق المعاني والألفاظ بين اللغة المأخوذ منها والمنقول إليها وتباين طبيعة كل منها في التراكيب والخصائص والمميزات، واختلاف الحضارة والثقافة بين المجتمعات (...) والعزوف عن التماس الأساليب الرفيعة والمعاني السامية في لغتنا المتأصلة في القرآن الكريم. والمتمثلة عند القدماء كابن جني والجاحظ وابن المقفع، وأبي علي القالي وابن سيدة وغيرهم»[11].

ويبدو في تقديرنا أن هنري فلش قد وَهِم في تصوره. فآليات مفهوم الجملة العربية التي ورثناها من الخليل وسيبويه مقطوع بصحتها ولا تحتاج إلى تصحيح. فالنظرية النحوية التي قدمها سيبويه من الخليل لم تنطلق من أسس نظرية الإخبار التي تصورها هو. وثمة أمر آخر ذو أهمية قصوى، وهو أن فلش لم يأخذ البعد التاريخي للمصطلح العربي في الحسبان. وهو ما كان سيمكنه من تلافي الوقوع في مثل هذا المنزلق. ويبدو أنه قد تصور المصطلح العربي شيئاً ثابتاً وقائماً عبر التاريخ مع أن الأمر ليس كذلك. وفعلاً فإذا كانت قراءة التفكير اللغوي والنحوي، كما يقول الأستاذ المنصف عاشور، تفضي إلى ترسم معالم نظرية الكلام والمكونات الأساسية لها. فإذا كان شكل الإسناد متصلاً بأقسام الكلام ومجاريها الإعرابية، فإذا كانت الاستقامة النحوية والدلالية والصوتية مشروطة في الكلام[12]. فذلك أمر يوصلنا إلى أن علم النحو بصفة خاصة وعلوم اللغة ومصطلحاتها بصفة عامة، كانت على قدر كبير من التطور والاستقرار اللذين يتناسبان مع نضج هذا العلم واستقرار مفاهيمه. لأن كل ذلك يعني اشتراط الآليات الداخلية التي تحكم مفهوم الكلام. أما تعدد أو اضطراب مصطلح الجملة أو تعريفاتها فشيء. والمفهوم نفسه شيء آخر، واستعمال مصطلح الجملة بالذات أمر ثالث. ويجب عدم الخلط بين هذه المستويات جميعها. لا ريب أن هذا الاختلاف بين اللغتين أثر من آثار الاختلاف بين عقليتين ونمطين من

(11) الوزاني، قاسم عزيز، تأثير الترجمة على فساد اللغة، مجلة الترجمان، عدد 1، مجلد 3، 1994، ص21.

(12) عاشور (المنصف)، نفس المرجع، ص20.

الثقافة. ويعود هذا الاختلاف إلى اختلاف النظرة إلى المفهوم الواحد في الثقافتين أو إلى تطور تاريخي مختلف فيه في المسالة الواحدة.

«فقد يُعبر سيبويه عن مفهوم الجملة بمصطلحات أخرى أو يعبر عنه بالوصف أو بالحد أو بالشرح أو باستعمال مصطلح الكلام. وهكذا فقد عبر عنه «بالمسند والمسند إليه»[13]، كما عبر عنه بمصطلحات أخرى من مشتقات «شغل بـ»[14]، و«فرغ لـ»[15]، و«بنى على»[16]، وعبر عنه أيضاً بالمبتدأ والخبر[17]، وبالفعل والفاعل[18]. فاستعمال سيبويه ومعاصريه لمصطلح الكلام حديث متنوع المرامي. فالكلام عندهم ليس مقصوراً على وصف ما يستقيم تركيبه نحوياً من حيث المجاري الإعرابية فحسب، ولا على وصف ما يستقيم معناه فحسب. فالكلام يقابل الشعر عند سيبويه ويكون بمعنى النثر حينئذ: «اعلم أنه يجوز في الكلام ما لا يجوز في الشعر من صرف ما لا ينصرف[19]ويستعمل سيبويه الكلام بمعنى الكلمة: «واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء (. . .) واعلم أن المذكر أخف من المؤنث[20]، والكلام يقابل القرآن عند الاخفش» (. . .) وأشباه هذا في القرآن والكلام كثير»[21].

---

(13) ذكر سيبويه، (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: كتاب سيبويه)، هذا الزوج من مصطلحي «المسند والمسند إليه في أربعة مواضع من كتابه على النحو التالي: الكتاب ج1: 23، ج2: 78، 126، ج3: 328 ـ 392.

(14) سيبويه الكتاب ج1: 33 ـ 34، 47 ـ 48، 80، 229، انظر كذلك الأخفش الأوسط معاني القرآن ج1: 57، 209.

(15) سيبويه الكتاب ج1: 33 ـ 34.

(16) سيبويه الكتاب ج2: 78، 126 ـ 127. انظر كذلك الأخفش الأوسط معاني القرآن ج2: 460 ـ 461.

(17) سيبويه الكتاب ج1: 23، 33 ـ 34، ج2: 87، انظر كذلك الأخفش الأوسط معاني القرآن ج1: 9.

(18) سيبويه الكتاب ج1: 23، ج2: 87 انظر كذلك الأخفش الأوسط معاني القرآن ج1: 95.

(19) سيبويه ج1: 26، انظر كذلك الأخفش، معاني القرآن، ج1: 118، 129، ج2: 302.

(20) سيبويه ج1: 20 ـ 22 يقول الأخفش: وقالوا في بعض الكلام في «المتن»: متن، معاني القرآن، ج1: 4.

(21) الأخفش، معاني القرآن ج1: 27، 68، 136، 141.

والكلام بمعنى الجملة عند سيبويه: «وهو كلام عمل بعضه في بعض»[22]، ويستعمل الأخفش الكلام كذلك بمعنى اللغة بصفتها أداة للتواصل لمجموعة من البشر «وذلك كثير في كلام العرب»[23].

إن مسألة دلالة الألفاظ تتطور بحكم تطور العادات اللغوية والاجتماعية وتطور الأعراف؛ فالتطور التاريخي لدلالة لفظين متساويين، أو يفترض أنهما متساويان، قد لا يكون واحداً في لغتين مختلفتين، بل وفي لغة واحدة. ولذلك، فإن الكلام يجمع كل هذه الأمور وغيرها. ولا يجب اعتبار المصطلح إذن شيئاً جاهزاً ومحنطاً لا يتغير عبر الزمان والمكان، كما أنه لا يجب الاستهانة بالفروق المعنوية للدال (أو الكلمة)، فقد يختلف أو يتطور معنى الدال عند المتقدمين عن معناه في مفاهيم المتأخرين. لهذا فقد استخدم الأوائل مصطلحات للجملة تختلف، قليلاً أو كثيراً، عن مصطلحاتنا اليوم. والكلام عند سيبويه ومعاصريه متعدد المعاني «يذهب في كل مذهب فلم يكن غريباً أن يبتدع في النحو مصطلح جديد بإزاء الكلام، هو الجملة، كما ابتدع النثر بإزاء الكلام؛ فتعدد مدلولات الكلام باعث على استخدام مصطلحات جديدة»[24].

ومع مرور الزمن تخصص مصطلح الجملة لمفهوم الكلام كما رأيناه عند المبرد، وأفرد له ابن هشام (ت 1309 ـ 1360) في كتابه المعني بابا من أطول الأبواب التي عرفها هذا المفهوم في تاريخ النحو العربي حينما قال: «الكلام هو القول المفيد بالقصد. والمراد بالمفيد ما دل على معنى يحسن السكوت عليه. والجملة عبارة عن الفعل وفاعله (...) والمبتدأ وما كان بمنزلة أحدهما (...)، ويظهر أنهما ليسا بمترادفين كما يتوهمه كثير من الناس وهو ظاهر قول صاحب المفصل فإنه بعد أن فرغ من حد الكلام قال: ويسمى جملة والصواب

---

(22) سيبويه ج1: 235، 417. انظر كذلك الأخفش، معاني القرآن، ج1: 102، ج2: 329.

(23) الأخفش، معاني القرآن، ج1: 3 ـ 4و 224، انظر كذلك ، أحمد التيجاني «إشكالية ترجمة مصطلحات النحو العربي»، مجلة «ترجمان»، مجلد 12، عدد 1، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، بطنجة، إبريل 2003، صص 26 ـ 27.

(24) حمزة، حسن، «بنك المصطلح على النحو العربي»، (تحت الطبع).

أنها أعم منه إذ شرطه الإفادة، بخلافها ولهذا تسمعهم يقولون: «جملة الشرط»، «جملة الجواب». «جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيداً فليس بكلام»[25].

هذا المثال هو «أم الباب»، من هذه الأمثلة البارزة التي يمكن أن تذكر في موضوع «مثاقفة الترجمة للخطاب العربي» والتي تبلورت ـ ضمن أمثلة أخرى ـ منذ زمن جد بعيد إثر اتصال اللغة العربية بالثقافات الأخرى وحتى الآن.

ففي العصر الحديث زاد هذا الكم الهائل من الترجمة الطين بلة ـ كما يقولون ـ فلم تنحصر مثاقفة الترجمة للخطاب العربي عند الحد المعقول، بل تجاوزته ليملأ آذان الأجيال المعاصرة بإضافات ليست محققة الصواب، وهي أنه لأسباب تعود إلى ضعف القدرة اللغوية فيما يخص اللغة العربية، أو لانعدام القدرة ـ تقريباً ـ في اللغات الأجنبية، أو نتيجة عامل الوقت أو لكثرة الكم الهائل الذي تغمره بنا وسائل الإعلام الغربية نتجت مثاقفات شائهة في اللغة العربية نتيجة الترجمة إلى اللغة العربية. نذكر منها بعض الأمثلة ونستهلها بما يلي:

راجت في العقود الماضية هذا الكاف المشهور التي دخل العربية مثاقفة بصفتها «أداة للتشبيه» والحال أن المفهوم الذي تترجمه هذه الكاف في اللغات الأجنبية ليس من التشبيه في شيء. ومن ذلك هذا الاستعمال الوارد في العبارة التالية بصدد الحديث عن كتاب يتناول حياة الممثّل المصري جورج سيدهم.

تقول العبارة: «وكانت الدكتورة ليندا زوجة جورج سيدهم قد سعت هي وصديقه كمال وافيش المقيم في كندا لتقديم هذ الكتاب كنوع من الوفاء له»[26] وهذه الكاف ترد في عبارات مثل: «هو يعمل كأستاذ في الجامعة». والعبارة ترجمة للعبارة اللاتينية، كما هي الحال في اللغة الفرنسية مثل: Il travaille comme professeur à l'université. أو الإنكليزية مثل: he works as a teacher at university.

---

(25) ابن هشام: المغني، ج2، ص413.

(26) جريدة الأنباء الكويتية، عدد 9909، 30/ 11/ 3002، ص15.

فإذا نظرنا إلى مفهوم التشبيه الذي يعني «التمثيل» عند علماء البيان نجد أن له أركاناً اربعة، هي:

1 ـ المشبه.

2 ـ والمشبه به.

3 ـ ووجه الشبه.

4 ـ وأداة التشبيه.

فعلماء البيان أولعوا حقاً بالتشبيه فغلوا في التوكؤ عليه حتى جعلوه فيضاً متتابعاً في القصيدة لما رأوا فيه من السحر البياني والتصرف البارع في وجوه القول البليغ. والشتبيه عندهم يعني: الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى مشترك بينهما بإحدى أدوات التشبيه المذكورة أو المقدرة المفهومة من سياق الكلام مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. ومثال ذلك قول عمر بن أبي ربيعة يصف محبوبته:

أبرزوها مِثْلَ المهاة تهادى   بين خمس كواعب أتراب

وهي مكنونة تحيَّر منها   في أديم الخدين ماء الشباب

دمية عند راهب ذي اجتهاد   صوروها في جانب المحراب

ثم قالوا: تحبها؟ قلنا: بهراً   عدد الرمل والحصى والتراب

لقد أراد عمر أن يصف حبيبته وما يكنه لها من حب، فلم يعتمد إلى نقل آيات جمالها نقلاً جامداً لا حياة فيها، لأن ذلك قد لا يوقع في نفس السامع أو القارئ الموقع الحسن بسبب اختلاف الثقافات وتباين أذواق الناس ومشاربهم. لذلك لجأ إلى التشبيه وغمض أبياته بفيض عاطفته، وترك بعدئذ لغيره ان يتصور جمال فتاته على الصورة التي يتعشقها في المرأة. فقد شبه الشاعر محبوبته أولاً بالمهاة، (البقرة الوحشية)، لأن العرب قد فُتنوا بجمال عيني المهاة من جهة، ونَصَاعة لونها من جهة أخرى. ثم استخدم الشاعر أداة التشبيه (مِثْلَ) بين طرفي التشبيه (محبوبة الشاعر والمهاة) قائلاً: أبروزها مثل المهاة، ثم عقد الشاعر تشبيهاً ثانياً وشبهها بدمية الراهب مشيراً إلى تمثال العذراء الذي يقيمه النصارى

على جنبات المذبح وهو المقصود بكلمة المحراب. ففي هذا التشبيه الأخير لم يستخدم الشاعر أياً من أدوات التشبيه، ليدخل في روعنا أنها والدمية سواء في الحسن والجمال[27]. وهكذا نرى فإن اللغة العربية تختار أجمل التماثيل واحلى الوجوه، لأن العرب توسموا في التشبيه الفطنة والبراعة وحضوا عليه واعتبروه دليلاً قاطعاً على البيان والبلاغة ومقياساً للشاعرية وللقدرة اللغوية وجعلوه منبعاً يستقون منه اختيارهم للشعر ومصدراً ينتقون منه ما يحفظ من المعاني[28].

لكن إذا أمعنا النظر في تعريف التشبيه نرى أن علماء البيان يشترطون صلاح التشبيه بإمكان وجود ما يسمى بـ «القرينة»، وهي قرينة منطقية تمنع من إرادة المعنى الحقيقي في التشبيه. ويعني ذلك هنا في تشبيه المرأة ـ حبيبة الشاعر ـ بالمهاة في البيت الأول، وبدمية راهب في البيت الثالث أن هناك قرينة عقلية تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وهو استحالة تحول الفتاة إلى مهاة في الفلاة أو إلى دمية راهب تعلق في الكنائس.

وبتلك القرينة العقلية تكتمل للتشبيه شروطه ولوازمه. غير أننا إذا نظرنا العبارة الأجنبية التي ترجمناها إلى العربية «بعبارة تشتمل على كاف شبيهة بكاف التشبيه»، فسيظهر لنا لأول وهلة أن هذه الكاف لا تفيد التشبيه في العبارة الأجنبية. فالمراد من العبارة الفرنسية Il Travaille comme professeur à l'université أو بالإنكليزية: he works as a teacher at university. هو أن المَعْنِيَ بالأمر هنا أستاذ في الجامعة حقيقة وحكماً، دون افتراض وجود قرينة منطقية تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، ولكن العادة جرت أن تترجم اللواحق اللاتينية as أو comme باعتبارهما أداتين للتشبيه في العربية، والحال أن الأمر ليس كذلك. فالتشبيه مقتل من مقاتل الكلام مستوعر المذهب على لغة ابن الأثير، فإن لم يُحْسَن فيه التعليل ولم يُجْرَ على السنن المنطقي المعقول كان غثا

---

(27) أمين، بكري شيخ، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، علم البيان، ج2، ط3، مايو 1990، صص 15 ـ 16.

(28) أبو مصلح، كمال، أطلس البلاغة، مؤسسة أ. بدران وشركاه، بيروت، دون تاريخ.

يقصد منه مجرد الموضوع. ولا بد إذن من المترجم أن يعرف ـ بالمطالعة الشخصية ـ المفاهيم التقليدية والنظرات المتصلة بنا من القدماء ليقف على راية ينطلق منها فيما بعدُ إلى قمم أخرى أشمخ وأذهب في سماء الفن البياني، فيتبلور له أن التشبيه يجب أن يكون وحدة متماسكة لا يمكن أن تتجزأ، ففي تقسيمها تمزيق للوحدة الفنية في الخطاب العربي.

وتعليقاً على استعمال هذه الكاف قال عبد الله كنون: «فإذا قلنا زيد كأديب له شهرة عالمية» كان معناه: مثل أديب بنصب المثل على الحال». وقال محمد العدناني: إنه إذا قلت: «وقَّع المعاهدة كرئيس للجمهورية». والكاف هنا للتمثيل بلا مثيل له، وتسمى كاف الاستقصاء» وهذا الكلام فيه نظر لأنه تأويل بعيد لا تؤيده اللغة.

يقول قاسم عزيز الوزاني «يمكن القول» زيد باعتباره كاتباً، بالنسبة للمثال الأول. «ووقع المعاهدة بصفته أو باعتباره رئيساً للجمهورية بالنسبة للمثال الثاني[29]. ويمكن ـ في نظرنا ـ ترجمة العبارة بتحويل الكاف مع الاسم الذي يليه على أنه حال من الضمير المستكن في الفعل الذي قبله: «أي هو يعمل أستاذاً في الجامعة»، لأن الكاف في اللغة العربية تأتي «للتشبيه»، و«للتعليل»، و«للتوكيد» كما تكون الكاف اسماً أيضاً على رأي ابن مالك:

شبه بكاف وبه التعليل قد   يعني زائدا لتوكيد ورد
واستعمل اسما وكذا «عن» و«على»   من أجل عليهما من دخلا[30]

يشرح ابن عقيل هذه الظاهرة قائلاً: «تأتي الكاف للتشبيه كثيراً، كقولك: زيد كالأسد، وقد تأتي للتعليل ، كقوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمۡ﴾[31]، أي لهدايته إياكم، وتأتي زائدة، وَجُعِلَ منه قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

(29) الوزاني، قاسم عزيز، مرجع سابق، ص27.
(30) ابن مالك، بهاء الدين، الألفية، شرح ابن عقيل، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج2، دون تاريخ، ص27.
(31) سورة البقرة، الآية: 198.

شَيْءٌ﴾[32]، واستعمل الكاف اسماً قليلاً مثل «عنْ» و«على»، ومن أجل ذلك يجوز دخول «من» الجارة في كلها. وإقحام هذه الكاف في الأسلوب العربي في غير هذه المواضع مثاقفة ترجمة ويكاد يكون عبثاً ولا يضيف شيئاً في الخطاب العربي.

تكرار «كُلَمَا في الخطاب العربي»

وعلى هذا المنوال راجت في العقود الماضية تكرار «كلما» في الخطاب العربي نتيجة مثاقفة الترجمة لغة العربية. وقد راجت على ألسنة الجيل الجديد عبارات مثل «كلما نذاكر كلما ننجح»، بإعادة كلما في الجملة التابعة المترتبة على الأولى. ويبدو أن ذلك ترجمة لعبارة لاتينية مثل العبارة الفرنسية: «plus tu études plus tu réussis» أو العبارة الإنكليزية: the more you study the more you succeed وقد كثر الخلط في هذا الاستعمال حتى يتوهم البعض من أبناء الجيل الجديد أن «كلما» حرف شرط جازم مثل «ما» الجازمة في عبارة: **«وما تفعلوا من خير يعلمْهُ الله»**، يجزم الفعلين فيقولون» «كلما تذاكر كلما تنجح». إن الذوق اللغوي السليم المتصل بنا من القدماء قد أثبت لنا أن الجملة الأساسية، وهي المستقلة، هي التي فقط يجب ان تسبق بـ«كلما»، وأن الجملة التابعة المترتبة عليها يجب أن لا تقترن بـ«كلما». ولكن الاتساع في اللغة سوغ جواز تبادل الجملتين في المواقع، وبناء على ذلك يجوز أن تتقدم الجملة الأساسية أو أن تتأخر بشرط أن تكون هي المقترنة بـ«كلما» في كل الحالات، يقول ابن هشام في هذا الصدد:

«كلما»، ويكثر مجيء الماضي بعدها نحو: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[33]، و﴿كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ﴾[34]، ﴿وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِۦ

(32) سورة الشورى، الآية: 11.

(33) سورة النساء، الآية: 56.

(34) سورة البقرة، الآية: 20.

سَخِرُواْ مِنْهُ﴾[35]، ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ﴾[36]. بعد ذكر هذه الأمثلة يعلق ابن هشام على ذلك قائلاً:

«وأن ما المصدرية التوقيتية شرط من حيث المعنى، فمن هنا احتيج إلى جملتين إحداهما مترتبة على الأخرى. ولا يجوز أن تكون شرطية مثلها في «ما تفعلْ افعل» لأمرين: أن تلك عامة فلا تدخل عليها أداة العموم؛ وأنها لا ترد بمعنى الزمان على الأصح[37].

ويستنتج من كلام ابن هشام أن هناك خطأً لغوياً حينما تقترن كلتا الجملتين بـ«كلما» كما مثلنا في «كلما تذاكر كلما تنجح»، ذلك لأمور منها:

1 ـ إن «ما» في «كلما» مصدرية توقيتية، وهي تعبر عن الشرط من حيث المعنى فقط، لذلك احتيج إلى جلمتين إحداهما مترتبة على الأخرى:

أ ـ إحدى هاتين الجملتين جملة مستقلة، وهي التي فقط يجب أن تقترن بـ «كلما»؛

ب ـ الجملة الثانية متوقفة على الأولى معنى ورتبة ولا يجوز أن تقترن بـ«كلما»؛

2 ـ ذلك أن «ما الجازمة تفيد العموم فلا يجوز إذن دخول أداة العموم فيها ككل؛

3 ـ وأن «ما» الجازمة لا تفيد التوقيت على الوجه الصحيح.

ولكن الترجمة ثاقفت الخطاب العربي، فأُدخلت «كلما» في الجملتين اقتفاء بكلمة «the more» أو «plus»، المكررة في كل من الجملتين في العبارات اللاتينية.

4 ـ الإضمار قبل الإظهار أو «عود الضمير على ما بعده».

---

(35) سورة هود، الآية: 38.

(36) سورة نوح، الآية: 7.

(37) ابن هشام، الأنصاري معنى اللبيب في كتب الأعاريب، ج1، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1991، ص227.

ومن هذه المثاقفات التي دخلت الخطاب العربي بنتيجة الترجمة الشائهة كثرة ورود الإضمار قبل الإظهار أو عود الضمير على ما بعده في خارج نطاق الاستعمالات الضيقة التي سوغتها قواعد واستعمالات اللغة، كأن يقال «ومن جهته ذكرالسيد الرئيس»، أو حضرته يستقبل الوفود للتهاني». ويكثر ذلك في وسائل الإعلام خاصة، ذلك أنه كما قلنا إن تفكير بعض المحررين قد تأثر بلغة وبمنطق الثقافات الغربية التي تهيمن على وسائل الإعلام الدولية، مما أدى إلى مثاقفته الخطاب وصوغها في قالب غير عربي.

وقد كثر هذا النوع من «الإضمار قبل الإظهار» كذلك في مواضع من بينها «العناوين التمهيدية» التي تسبق العناوين الكبرى في الصحف، أو في الألقاب السياسية والديبلوماسية كأن يقال «سعادته يقدم أوراق اعتماده» أو حضرته يتلقى التهاني من الجمهور» ونحو ذلك. إن مثل هذه الأمثلة كثيرة اليوم في الخطاب العربي، وتكثر في الجمل الاسمية والفعلية معا. ويمكن أن تقول إنه لمن العسير حصر أفراد هذه الظاهرة وإحصاؤها إحصاء دقيقاً لشيوعها، ولكن يمكن ذكر البعض منها على سبيل المثال لا الحصر كما يلي في هذه العناوين:

1 ـ في الجمل الاسمية:

حضرته أشاد بأداء وتميز منتسبيها في حرب تحرير العراق واستقبل الفائز:

ومن ذلك: سيادته التقى وزير خارجية .

ففي هذه العناوين نجد الإضمار في «سيادته» الذي أضمرله قبل ذكره، وعلى غرار ذلك نسوق مثالاً آخر: «استعداداً لمؤتمرها السنوي العاشر: حفل تعارف لجمعية المكتبات المتخصصة»[38].

---

(38) جريدة القبس الكويتية، عدد 10994، 19/ يناير/ 2004، ص3.

2 ـ في الجمل الفعلية:

من ذلك في الجمل الفعلية ما يلي: «التقى الخرافي ورئيسَ الوزراء في قصر بيان: الأمير استقبل القاسمي وتسلم «بيان الكويت»[39].

ففي الفعل «التقى»، ضمير مستكن يعود على الأمير بعهده. ومن هذا النوع أيضاً زارت المدينة التعليمية ومكتبة الشيخ حسن في الدوحة: أمثال الأحمد: قطر تعيش نهضة تعليمية[40].

ومنه كذلك العنوان التالي: «أكدوا أن الولايات المتحدة وصفته بـ«أسير حرب» لاعتبارات سياسية وحذروا من مناورات إفساد العدالة: القانونيون يجمعون لـ«الأنباء» «طاغية الطغاة مجرم حرب»[41].

ففي الأفعال «أكدوا» و«حذروا»، ضمير يعود على كلمة «القانونيون» بعده.

ففي كل هذه العناوين إضمار قبل الإظهار أو عود الضمير على ما بعده، وهو كون الضمير المستكن في الفعل يعود على ما لم يذكر قبل، ولكنه يعود على ما بعده ويعود على عنصر مساوٍ له لفظاً ورتبة، وهو غير جائز في العربية. وتناول هذه القضية موضوع طويل جداً، ولكنه يمكن أن نقول إن الإضمار قبل الإظهار أي عود الضمير على ما بعده لا يجوز على إطلاقه إذا كان الضمير يعود على المساوي في اللفظ والرتبة، ولكن ذلك أصبح تقليداً شائعاً في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، بل وفي كثير من الكتابات العلمية والأدبية اليوم. وعود الضمير على ما بعده جائز في حالات ذكرها بعضهم قائلاً:

وعود مُضمر على ما بعده لفظا ورتبة فَحَصل عدَّه

---

(39) جريدة «الاتحاد الاشتراكي»، المغربية، بتاريخ 1991/5/13، وهو مثال أورده عزيز الوزاني، مرجع سابق، ص24.

(40) جريدة الأنباء الكويتية، عدد 9952، 12 يناير 2004، ص10.

(41) جريدة الأنباء الكويتية، عدد 0052، 12 يناير 2004، ص7.

في مضمر الشأن، ورب والبدل، نِعم وبئس، وتنازع العمل[42]

وخلاصة القول إن عود الضمير على ما بعده يجوز في العربية في حالات محددة سوغتها قواعد اللغة في ضمير الشأن، مثل: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[43] وفي «رُبَّ» مثل: «رُبَّهُ رجلاً صالحاً»، وفي البدل مثل: «ضربته زيدا»، وفي نعم وبئس مثل: «نعم أو بئس رجلاً زيد»، وفي التنازع في العمل مثل: «جفوني ولم أجف الأخلاء»، ففي الفعل «جفوني» ضمير يعود على ما بعده وهو «الأخلاء».

ولكن كل هذه المثاقفات التي ذكرناها تخرج من نطاق هذه الحالات التي ذكرها اللغويون العرب. والصحيح في هذه الأمثلة التي لا تدخل فيما ذكره اللغوييون العرب أن لا يضمر إذن قبل الإظهار فيقال مثلاً في هذا المثال: «وذكر السيد الرئيس من جهته»، بدلاً من «ومن جهته ذكر السيد الرئيس»، وعلى غرار هذا المنطق تصحح الأمثلة الأخرى.

الخاتمة

إنّ مثاقفة الترجمة للخطاب العربي أصبحت قضية شائكة على جبين اللغة العربية اليوم. وقد شاعت شيوعاً على كل لسان حتى أصبح لا يعد ولا يحصى، ولا يكاد ينجو منه أحد، حتى إن محاولة حصرها أصبحت من رابع المستحيلات. ومن ذلك بعض هذه المصطلحات الكثيرة التي تستعمل في ربوع بلدان المغرب العربي على غرار عبارة: «الأطفال المُمَدْرَسِين». وكما يفهم من هذه العبارة فإنها تعني الأطفال الذين هم في سن التعليم والذين دخلوا فعلاً نظام التعليم. والعبارة كما يبدو ترجمة للعبارة الفرنسية هي: «enfants scolarisés» أو الإنكليزية، وهي: educated children «الأطفال المُمَدْرَسِينَ».

وقد وَلد الاستعمال مصطلح «المُمَدْرَسِينَ»، اسم مفعول من فعل متصور

---

(42) ابن حمدون ابن الحاج في شرح القبة ابن مالك لعبد الرحمان المكودي، منشورات دار الفكر، ج1، ص134.

(43) سورة الإخلاص، الآية: 1.

في الذهن ومشتق من مادة (الدال والراء والسين) المزيد وهو «مَدْرَس» بدلاً من أن يولده من «دَرَسَ» أو «تَعَلْمَ»، ومن كذلك عبارة: «شهية طيبة» التي تترجم العبارة الفرنسية: «bon appétit» أو العبارة الإنكليزية: have a nice meal مجاملة لمن يستعد لتناول الطعام، والحال أن سليقة العرب وذوقهم يستعملان في مثل هذه الأمور عبارات مثل «هنيئاً مريئاً»، أو ما اشتق من أصلهما.

وقد درج المجتمع العربي على ترسيخ هذه المفاهيم في المثاقفات حتى أن البعض لم يعد يفطن إلى الأصل الأجنبي لبعض هذه المثاقفات في مثل عبارة: «أنا آسف» ترجمة للعبارة الإنكليزية: I am sorry والتي يقابلها بالفرنسية: «Je suis désolé, ou je suis navré». والعبارتان تعبران عن الحزن أو الأسف، في ذلك الموضع الذي تقدم فيه سليقة العرب «العفو أو المعذرة أو السماح».

وليس بعيداً عن هذا المنطق ورود مصطلح «الازدياد» المستعمل في المملكة المغربية بمعنى «الولادة» وهو: «naissance» أو «birth»، حتى وإن كانت كلمة «ازداد» التي هي مزيد للأصل «زاد يزيد زيادة»، هو خلاف النقصان ومرادف للنمو، وكما أن الولادة تعتبر «زيادة» أو «ازدياداً» من الناحية الطبيعية، إلا أن العرب لم يستعملوه قط بهذا المعنى. وقد قال تعالى على لسان عيسى ابن مريم عليه السلام: ﴿وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوۡمَ وُلِدتُّ وَيَوۡمَ أَمُوتُ وَيَوۡمَ أُبۡعَثُ حَيّٗا﴾[44] فليس عندي أدنى شك في أن العرب الاقحاح «لن تطاوعهم ألسنتهم» بنطق عبارة «شهادة الازدياد» بدلاً من «شهادة الميلاد».

وفي الأخير فإن علوم التكنولوجيا الحديثة قد أفرزت كلمات ومفاهيم كثيرة تدخل في هذا المضمار؛ فتوليد الكلمات الجديدة ترد كثيراً في مجال ما يسمى بـ«تكنولوجيا المعلومات وعلم الكمبيوتر». وقد يحتار المرء صراحة، وهو يقوم بالبحث والتحري في معاني بعض مصطلحات هذا العلم. فمصطلح «الوسائط المتعددة» يعني «multimédia» ومصطلح «السواقة» يستعمل كثيراً

---

(44) سورة مريم، الأية: 32، انظر كذلك الآية الرابعة عشر من نفس السورة.

بمعنى «قارئ الأقراص»، يقال مثلاً: سواق القرص المدمج أو سواق D.V.D. ويوجد اليوم كثير من المصطلحات التي تستعمل في العربية وهي غريبة عنها في الشكل والمنطق. مثلاً: ما معنى مصطلح «الملقم» المقصود به «المودم» Modem؟ وكذلك مصطلح «الخادم» المقصود به «السيرفير» أو الحاسب الرئيسي. ما هي علاقة اقتران الدال بالمدلول؟ أو ما هي الخصائص الدلالية بين المعنى الاشتقاقي لمصطلحي «الخادم» و«الملقم» والمعنى المستعمل في لغة الكمبيوتر؟

كيف يجب أن يتم اشتقاق أو تحوير أو نحت هذه المصطلحات فلا تكون غريبة عن طبيعة اللغة العربية؟ إن ملاحظة هذه المصطلحات والمفاهيم التي تعبر عنها توحي إلى أنه لا يفهم القارئ العربي شيئاً من هذه المصطلحات استناد إلى أصولها العربية التي اشتق منها، (أي لا يلمح القارئ العربي الخصائص الدلالية بين المعنى الاشتقاقي للمصطلح وبين المعنى المستعمل في لغة التطبيق) والحال أنه يجب أن تكون هناك علاقة «شبه طبيعية» بين المصطلح والفكرة التي يعبر عنها المصطلح بناء على الأصل المستعمل ولا يجب فقط أن تحفظ الذاكرة والاستعمال العلاقة بين المصطلح والفكرة دون أن تكون الكلمة عماداً للفكرة، بل يجب أن يرتبط أصل الكلمة ومعناها إلى طبيعة المرجعية، أي يجب أن يُفْهَمَ من الأصل طبيعة المرجعية ولو بشيء يسير، وذلك رغم كون الألسنيين يؤكدون «مبدأ اعتباطية الدليل اللغوي».، أي علاقة الصدفة بين الكلمة ومعناها. وبعبارة أخرى إن الرابط الذي يجمع بين الدال (الكلمة) والمدلول (معنى الكلمة) رابط اعتباطي، ذلك أننا نعني بكلمة «دليل» المجموع الناتج عن الجمع بين الدال والمدلول، فإنه يمكن القول بصورة أبسط إن الدليل اللغوي اعتباطي. ويشرح فردينان دي سوسير هذه الفكرة قائلاً: «وهكذا فإن المتصور الذهني في كلمة «أخت»، لا تربطه أية علاقة داخلية بتتابع الأصوات التي تمثل حروف هذه الكلمة وهي تتابع: «الهمزة المضمومة والخاء الساكنة والتاء»، والتي تدل على هذا المعنى المراد. وكان من الممكن أن تمثله أية مجموعة أخرى من الأصوات. ويؤيد ذلك ما يوجد بين اللغات من فوارق في تسمية الأشياء أو

اختلاف اللغات نفسه. فالمدلول «بقرة» في العربية يقابله (بوف Boeuf، في الفرنسية، و(أوكس ochs في الألمانية»[45]. ومع ذلك فإن الألسنيين يفتحون ثغرة صغيرة فيما يتعلق بوجوب اقتران الدال بالمدلول، ويؤكدون وجود مبدأين آخرين كذلك، وهما:

1 ـ إنه لا وجود للكيان اللغوي إلا بفضل اقتران الدال بالمدلول... وما إن نقتصر على أحدهما دون الآخر حتى يتلاشى ذلك الكيان ويضمحل، فيخرج عن كونه شيئاً ملموساً أو (معقولاً) ويدخل في عداد محض المجردات... فالمقطع لا قيمة له إلاَّ في الفنولوجيا، كما أن مجموعة من أصوات متتالية لا تعتبر ذات قيمة لغوية إلا إذا كانت عماداً لفكرة من الأفكار. أما إذا اعتبرناها في حد ذاتها، فإنها لا تكون سوى مادة لدراسة فيزيولوجية.

2 ـ لا يتسنى لنا ضبط الكيان اللغوي ضبطاً تاماً، مَا لم نُعَيِّن حدوده تعييناً، أي ما لم نفصل بينه وبين ما يحيط به في السلسلة الصوتية»[46].

وبالفعل فإن فردينان دي سوسير يختم تحليله حول الخصائص الدلالية بين الدال والمدلول قائلاً: «إن كل وسيلة من وسائل التعبير التي يرثها المرء في مجتمع من المجتمعات تعتمد مبدئياً على عادة جماعية قائمة على التواضع، فالإشارات الدالة على آداب السلوك مثلاً محملة غالباً بـ«صيغة تعبيرية طبيعية... مضبوطة بقاعدة جماعية». والذي يفرض استعمال تلك الإشارات، هو هذه القاعدة، وليست قيمة الإشارات في حد ذاتها. فيمكن القول إذن «إن الدلائل» (الكلمات) المتصفة بالاعتباطية التامة تؤدي أحسن من غيرها العملية الدلالية في أكمل صورة لها. ولذلك فإن اللغة، وهي أكثر أنظمة التعبير تعقداً وأوسعها انتشاراً، هي أيضاً أشد تمثيلاً للخصائص الدلالية[47].

---

(45) Saussure (de) Ferdinad, cours de linguistique générale, Ed Payot, 1992: pp 111-112.

(46) Saussure (de) Ferdinad, cours de linguistique générale, Ed Payot, 1992: pp 160-161.

(47) Saussure (de) Ferdinad, cours de linguistique générale, Ed Payot, 1992: pp 160-161.

إذن وما جرى على أصله فلا يُسألُ عن علّته، إنما يكون السؤال عن العلة فيما خرج على الأصل كما يقول النحاة العرب. لهذا كله، فإنه يرجى من مجامع اللغة العربية ومن الباحثين والمهتمين بمثل هذه الأمور القيام بمراجعة وتنسيق نحت واشتقاق وتحوير المصطلحات العلمية ليعملوا على تنسيق تعريبها تعريباً علمياً صحيحاً ومقبولاً يتطابق والذوقَ العربيَّ السليم، حتى يتجنب المستعملون هذه الترجمة الحرفية الثقيلة التي لا تفي بالغرض ولا تعبر عن المعنى المراد والمقصود منها في مثل هذه الأمور.

إن الاعتناء بمثل هذه الظواهر في عملية نقل المفاهيم من العربية وإليها ـ بل وفي مفاهيم كل لغة ـ لَذَاتُ أهمية قصوى نظراً لما لوحظ من خلط واضطراب تفشياً خاصة لدى بعض الباحثين منذ أواخر القرن الماضي وحتى الآن، وذلك فيما يتعلق بنقل بعض المفاهيم العربية إلى اللغات الأجنبية، أو العكس، عبر مصطلحات أجنبية أدت إلى نقل بعض هذه المفاهيم نقلاً قد يبدو مخلاً ولا يفي بالغرض. ونتيجة لذلك حتى الراسخون في العلم والبحث قد يعتادون فساد عملية الترجمة أو التعريب فيساقون به ـ طوعاً أو كرهاً ـ نتيجة كونهم مثقفين بلغة أجنبية أو كونهم يقتبسون من مثقف بلغة أجنبية يدعي وجود تأثير أجنبي في بعض المفاهيم عند العرب، فيصب صياغته في قالب غير عربي ويُلبِسها لباساً غير ملائم لها، لكونه لم يأخذ في الحسبان نظام اللغة العربية وبنيتها وفكر الناطقين بها.

فإذا لم تؤخذ هذه الأسباب بعين الاعتبار ولم يجرِ العمل على تلافيها فلا يتأتى النقل السليم ويعود أثره بالتالي على اللغة بالمسح وتشويه المعاني والألفاظ وركاكة التعبير. ولا يعني ذلك بتاتاً رفض الجديد والاستنارة منه أو الاستفادة بالتقدم والرقي العلمي، بل العكس هو الصحيح، فالعلم سلسلة متصلة الحلقات عبر الزمان والمكان ويجب الترحيب بكل ما استجد منه من إضافات، ولكن ذلك يجب أن لا يتناقض ـ بغير وجه حق ـ مع المفاهيم العلمية التقليدية والنظرات المتصلة بنا من القدماء، وأن لا تحيد عن قواعد كتاب سيبويه قرآن النحو الذي نقل لنا تراثاً مقطوعاً بصحته عبر الأجيال.

المصادر والمراجع

- الأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة: **معاني القرآن**، تحقيق فائز فارس، الطبعة الأولى، . جزآن، دار البشير 1401هـ/ 1981م.
- أمين، بكري شيخ، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، **علم البيان**، ج2، ط3، مايو 1990.
- تروبو، جيرار Gerard troupeau: «**نشأة النحو في ضوء كتاب سيبويه**»، مجلة مجمع اللغةت العربية الأردني، العدد الأول، المجلد الأول، صفر 1398هـ/ كانون الثاني 1978.
- جالو، أحمد التيجاني «**إشكالية ترجمة مصطلحات النحو العربي**»، في مجلة «ترجمان»، مجلد 12، عدد 1، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، بطنجة، إبريل 2003.
- حمدون، (ابن)، بن الحاج، **في شرح ألفية ابن مالك لعبد الرحمان المكودي، منشورات دار الفكر**، ج1، ص134.
- حمزة حسن، «**عودة إلى المسند والمسند إليه في كتاب سيبويه**»، مجادلة السائد في اللغة والأدب والفكر، السلسلة 7، المجلد XII، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2002.
- «**بنك المصطلح التاريخي للنحو العربي**»، (تحت الطبع).
- الحمزاوي، محمد رشاد، **مشاكل وضع المصطلحات اللغوية**، ندوة اللسانيات واللغة العربية، منشورات المطبعة الثقافية، تونس 1981.
- الخواورمي، (محمد بن أحمد بن يوسف)، **مفاتيح العلوم**، مطبعة الشرق، القاهرة، 1342.
- سلام بزي ـ حمزة، «**ترجمة فواتح الرسائل وخواتيمها**» مجلة «ترجمان»، مجلد 12، عدد 1، منشورات جامعة عبد المالك السعدي، مدرسة الملك فهد العليا للترجمة، بطنجة، أبريل 2003.
- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر: **كتاب سيبويه**، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، 5 أجزاء، دار الجيل 1411هـ/ 1991م.
- عاشور (المنصف)، **بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية**، سلسلة اللسانيات، مجلد 2، منشورات كلية الآداب بمنوبة، جامعة، تونس الأولى، 1991.
- عمر (أحمد مختار): «**المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية**»، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد الثالث، 1989.

- مالك، بهاء الدين، (ابن)، «**الألفية**»، شرح ابن عقيل، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج2، دون تاريخ.
- أبو العباس (محمد بن يزيد المبرد): **المقتضب**، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، 4 أجزاء ، عالم الكتب، بيروت.
- مراد (بن)، (إبراهيم)، «**منهجية في تعريب الأصوات الأعجمية**»، مجلة المعجمية، عدد 1، جمعية المعجمية العربية بتونس، 1895.
- مصلح، (أبو) كمال، **أطلس البلاغة**، مؤسسة أ. بدران وشركاه، بيروت، دون تاريخ.
- هشام (ابن) الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، 1991.

الصحف اليومية:

جريدة الأنباء الكويتية، عدد 9909، 30/ 11/ 2003.

جريدة الأنباء الكويتية، عدد 9952، 12 يناير 2004.

جريدة الأنباء الكويتية، عدد 9954، 14 يناير 2004.

جريدة الأنباء الكويتية. عدد 9958، السبت 18 يناير 2004.

جريدة القبس الكويتية، عدد 10929، 13 يناير 2003.

جريدة القبس الكويتية، عدد 10929، 13 يناير 2003.

جريدة القبس الكويتية، عدد 10994، 19 يناير 2004.

جريدة «الاتحاد الاشتراكي»، المغربية، بتاريخ 13/ 5/ 1991.

المراجع باللغة الأجنبية

- BADAWI Mohamed, **la terminlogie grammaticale d'al Faraa**, Mémoire de DEA, Université Luminére Lyon, II, 1992.
- DIALLO Amadou Tidiany, Tidiany, **la théorisation et la terminologie grammaticlae d'al Alfas al Awsat,** thése de doctorat, Université Luminère Lyon II, 1997.
- FLEISCH, Henri

  -«Esquisse d'un historique de la grammaire arabe», in Arbica, Tome IV, 1957.

  -Traité de philologie arabe, 2 vol, Imprimerie eatholique, 1er vol 1961, 2ème vol 1979.
- Saussure, (de), Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd bibliothèque scientifique de Payet, 1992.
- TROUPEAU Gérard, **Lexique index du Kitâb de Sibawayhi,** Ed Klimcksieck, Paris 1976.



د. مفتاح محمّد دياب
جامعة الفاتح - كليّة الآداب



مقدمة:

أشارت دراسات عديدة إلى أن العرب قبل الإسلام كانوا على علم وإلمام بنوع من الثقافة الجغرافية المتنوعة، حيث إن طبيعة حياتهم في الجزيرة العربية قبل الإسلام كانت تفرض عليهم أن يكون على معرفة جغرافية بشقيها الفلكي والوصفي، فتنقلهم الدائم في الجزيرة العربية كان «يتطلب معرفة المسالك الصحيحة إلى مواطن الكلأ، كما كان يستوجب أيضاً معرفة مواقع الآبار التي تعتبر مفاتيح الصحراء. لذلك فقد ظهر البدو منذ زمان بعيد ما يمكن أن نطلق عليهم (الجغرافيون المحترفون) وهم الأدلاء الذين كانوا على معرفة جيدة بديرة عشائرهم، وكان لهؤلاء الأدلاء شيء من الثقافة الجغرافية المتنوعة... تشمل نباتات وحيوانات البادية إضافة إلى صفاتها الطبوغرافية»[1] بالإضافة أيضاً إلى

معرفة العرب ببعض المعارف الفلكية وحركة النجوم والكواكب ومساراتها حيث كانت تلك المعارف تساعدهم على تحديد طرقهم أثناء السفر والترحال ليلاً أو نهاراً، صيفاً أو شتاءاً.

ويرجع الكثيرون براعة العرب في علم الفلك إلى صلاحية بيئتهم الطبيعية وهي البيئة الصحراوية ذات السماء شديدة الصحو في معظم شهور السنة، حيث كانت النجوم والكواكب تملأً صفحة السماء الزرقاء المترامية الأطرف. وقد حظيَ القمر عند العرب بمكانة عظيمة بل بالمكانة الأولى في معارفهم الفلكية «إذ كانوا يهتدون به وببقية النجوم في مسراهم الليلي. ولذلك لاحظوا من وقت مبكر علاقته بالمجموعات النجمية المتغيرة الواقعة قرب فلكه.... وحددوا عدد منازلها بمائة وعشرين منزلاً أطلقوا عليها (منازل القمر)، وأعطي لكل واحد منها اسم عربي خالص»[2].

ولكن لم تنشأ الجغرافية عند العرب كعلم له أصوله وقواعده ومناهجه إلاّ بظهور الإسلام الذي أدى إلى تطور جذري في المعارف الجغرافية عند العرب. ويرى بعض الدراسين للفكر الجغرافي العربي أن هذا التطور كان «بسبب احتكاك العرب، واتصالهم بحضارات الأمم القديمة كالهنود، والفرس، والإغريق، والرومان واستيعابهم لعلومهم وفنونهم وآدابهم. ومما ساعدهم على هذا الترجمة التي بلغت الأوج في عصر المأمون»[3].

وهناك عدة عوامل ساعدت أو ساهمت في نشأة وتطور علم الجفرافيا عند العرب من أهمها:

1 ـ **العامل الديني**: حيث شجع الإسلام المسلمين على طلب العلم، ورفع العلماء ومكانتهم في المجتمع الإسلامي، كما في قوله سبحانه وتعالى: :

---

(1) شاكر خصباك. «الجغرافيا عند العرب». **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995، ج 1، 422.

(2) نفس المصدر.

(3) محمد على الفرا. **الفكر الجغرافي في العصور القديمة والوسطى**. كويت: مكتبة الفلاح، 1987، ص 143.

﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ وقوله جل وعلا: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وقوله جل من قائل: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾، وغيرها من الآيات القرآنية الكريمة التي تدعو المسلمين إلى طلب العلم بالإضافة إلى الأحاديث النبوية الشريفة التي ترفع مكانة العلماء وتحث على طلب العلم من المهد إلى اللحد، كقوله ﷺ «**اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد**» وقوله عليه الصلاة والسلام «**طلب العلم فريضة على كل مسلم**» وغيره من الأحاديث التي تدعو المسلمين إلى شد الرحال لطلب العلم أينما كان وحيثما وجد.

2 ـ **اتساع الدولة الإسلامية**: وقد اتسعت بفضل الفتوحات التي وصلت إلى الصين شرقاً وحتى المحيط الأطلسي غرباً، مما استدعى «هذا الاتساع جمع المعلومات عن الأقطار الإسلامية والتي من شانها مساعدة الحكام على إدارة شؤون البلاد، وجمع الضرائب وخاصة الخراج[4]. وحينما استقرت الدولة الإسلامية شقت الطرق لربط مختلف البلاد الإسلامية بعضها ببعض وهذا تطلب معرفة الطرق وأبعادها ومراحلها والمدن والقرى التي تقع على تلك الطرق والتي تساعد المسافرين ورجال الدولة على السفر والتنقل من مكان لآخر داخل حدود الدولة الإسلامية المترامية الأطرف، وقد اشتهرت الكتب التي تناولت وصف هذه الأشياء بكتب «المسالك والممالك»[5].

3 ـ **الاتصال بالفكر الأجنبي**: حيث إنه بعد اتصال العرب المسلمين بالفكر اليوناني والهندي والفارسي وغيره من طريق الترجمة، «انكشف للعرب ألوان جديدة من المعرفة كان من ضمنها المعرفة الفلكية المنظمة والمعرفة الجغرافية»[6].

---

(4) نفس المصدر، ص 146.

(5) نفس المصدر، ص 147.

(6) شاكر خصباك، ص 443.

4 ـ **ازدهار النشاط التجاري**: والعرب معروف اشتهارهم منذ القدم بحرفة التجارة، فكانوا يتاجرون بين اليمن والشام قبل الإسلام. وبعد ظهور الإسلام دخلت أمم كثيرة في الدين الجديد واتسعت رقعة الدولة الإسلامية وكثرت المراكز التجارية ونشطت حركة التجارة وازدهرت ازدهاراً كبيراً، وسيطر المسلمون على الشرق الاقصى والمحيط الهندي ووصلت السفن التجارية الإسلامية إلى الصين وغيرها من البلدان الأخرى. وقد لعب الازدهار التجاري دوراً كبيراً وأساسياً في إثراء المعرفة الجغرافية عند العرب والمسلمين، حيث تطلب الأمر معرفة التجار الطرق والمسالك المؤدية إلى البلدان المختلفة ومعرفة المدن والمراكز التجارية الهامة وما تحتوي من سلع وبضائع متنوعة، وكان بعض أؤلئك التجار على درجة من العلم والثقافة فسجلوا المعلومات التي تحصلوا عليها من خلال أسفارهم في كتب حوت كثيراً من المعلومات والحقائق عن بلدان وموانئ عديدة، وعادات وتقاليد أهلها وطبائعهم وغيرها؛ أي من يمكن أن يطلق عليه الجغرافية البشرية والاقتصادية.

بالإضافة إلى العوامل المذكورة سابقاً كانت هناك عوامل أخرى ساعدت على تطور الفكر الجغرافي عند العرب مثل المتطلبات الأمنية والاستراتيجية للدولة الإسلامية، والسفارات التي أرسلت من قبل الحكم المسلمين إلى دول وبلدان مختلفة بغرض إرساء علاقات وروابط طيبة مع شعوب تلك الدول، وحركة الترجمة التي شجعها الخلفاء والأمراء وكذلك الفروض الدينية مثل الصوم والصلاة والحج التي تتطلب معرفة جغرافية وفلكية لضبط أوقاتها في أنحاء الدولة الإسلامية الواسعة، وطرق الوصول إلى مكة المكرمة من مختلف البلدان الإسلامية في وقت الحج. «ولقد أتحف الحج الجغرافية العربية بالعديد من الرحالة الذي أضافوا برحلاتهم ثروة نفيسة إلى جغرافية العصور والوسطى وعلى رأسهم ابن جبير وابن بطوطة»[7].

---

(7) نفس المصدر، ص 444.

ويعدد الدكتور عبد الرحمن حميدة العوامل التي ساعدت أو أدت إلى ظهور الأدب الجغرافي عند العرب والمسلمين إلى ثلاثة عشر عاملاً هي:[8]

1 ـ **الدين**: حيث أن تعاليم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة تحث على السفر والترحال وطلب العلم.

2 ـ **الأقوال المأثورة والحكم**: كقول الخليفة المأمون: إنه لا شي ألذ من السفر في كفاية وعافية لأنك تحل كل يوم في محلة لم تحل فيها، وتعاشر قوماً لم تعاشرهم». وغيره كثير.

3 ـ **الأمور السياسية**: كالفتوحات وتوسع الدولة الإسلامية والمحافظة على مصالحها وأمنها.

4 ـ **التجارة وكسب العيش**.

5 ـ **السياحة**: من أجل البحث والاطلاع، وهو ميل غريزي عند العرب، لذلك اتخذ كثير منهم السياحة وسيلة للدراسة والوقوف على ما بالبلاد الأخرى من عجائب وغرائب.

6 ـ **الحج**: وما يتطلبه من معرفة الأماكن والطرق السالكة للوصول إلى مكة وغيرها، ومعرفة المواقيت ومعالم الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، وغيرها من الأماكن والطرق التي يستوجب على الحجاج معرفتها.

7 ـ **الاستكشاف**: وهو الاطلاع على معرفة ما جهلوا عنه من الأرض مثل بعثات الواثق لاكتشاف سواحل بحر الخزر وسد يأجوج ومأجوج ومدينة الرقيم... الخ.

8 ـ **طلب العلم**: حيث إن الإسلام دين يحث أتباعه على طلب العلم وعلى تجشم المشاق في سبيله، وهناك العديد من الآيات القرآنية الكريمة التي

---

(8) عبد الرحمن حميدة. **أعلام الجغرافيين العرب**. ط 2. دمشق: دار الفكر، 1980، ص 34 ـ 45.

تحث المسلمين على السعي في الأرض لطلب العلم، بالإضافة إلى كثير من الأحاديث النبوية الشريفة التي تدعو المسلمين إلى طلب العلم.

9 - شدة افتقار العرب والمسلمين في الأسفار البعيدة والرحلات النائية إلى تخطيط الطرق والمسالك وتقدير أبعاد البلاد بالفراسخ والأميال كما فعل الذي ألفوا في علم المسالك والممالك مثل ابن خرداذبة والبلخي وغيرهم.

10 - شدة رغبة العرب والمسلمين في معرفة ما أودع الله الأرض والبحار والجبال من مدهشات العجائب ومكنونات الغرائب، مثل كتب شمس الدين الدمشقي والقزويني وأبو دلف وغيرهم.

11 - معرفة ما جاء ذكره في القرآن الكريم وكتب الأحاديث الشريفة واشعار العرب وأخبارهم من الأماكن والجبال والمياه والقفار ومعرفة أنساب العلماء إلى البلاد، وقد صنف في هذا كثير من الأدباء أكثره في الكلام عن جزيرة العرب، مثل البكري والزمخشري وياقوت.

12 - الحاجة الفقهية إلى معرفة الأماكن والبلاد، وهل فتحت صلحاً أو عنوة ليعرف الفقهاء حكمها في الجزية والخراج والفيء.

13 - تخفيف متاعب السفر في الدين الإسلامي، فخفف على المسافرين بعض الواجبات الدينية في الصوم والصلاة مما سهل الرحلات وشجع على القيام بها.

بالإضافة إلى هذه العوامل يضيف كثير من المؤرخين والكتاب عوامل أخرى كان لها دورها في تطور الفكر الجغرافي عند العرب والمسلمين مثل تأثر الثقافة الإسلامية بعدد من الثقافات الأخرى كالهندية والفارسية واليونانية وغيرها.

ويقول قدري حافظ طوقان «لقد وضع العرب مؤلفات قيمة في الجغرافيا فأبدعوا فيها، وقد زانوها بالخرائط وأوضحوها بالأشكال، وحسبهم فخراً أنهم ربطوا الجغرافيا بالفلك، فسبقوا في هذه العلماء المحدثين. وهم كذلك أول من

وضع أصولَ الرسم على سطح الكرة، وأول من أوجد بطريقة علمية طول درجة من خط نصف النهار»[9].

ويضيف طوقان على ذلك بقوله: «ولقد ظهر في العرب جَغرافيون عالميون وضعوا المؤلفات ممّا زاد في ثروة البشر العلمية زيادات أدت إلى تقدم الجغرافيا خطوات فاصلات»[10].

ويرى بعض الذين أرخوا للعلوم عند العرب والمسلمين ان علوم الجغرافيا لم تأخذ حظها من الدراسة والبحث الجاد إلاّ في العهد العباسي الأول حينما وجد الخليفة المهدي المتوفى سنة 169 هجرية أن الحاجة تدعو إلى معرفة الطرق التي تربط الأقاليم الإسلامية فأمر بإنشاء السقايات بين بغداد عاصمة الخلافة ومكة المكرمة وتحديد الأميال وحفرالآبار والبرك للسقيا، حتى إذا جاء عهد الخليفة الرشيد المتوفى سنة 193 هجرية والذي بلغت في عهدة الدولة الإسلامية أقصى اتساع لها «أنشئت دار الحكمة أو خزانة الكتب، وخصص طائفة كبيرة من المترجمين كان لهم الفضل في ترجمة كثير من الكتب التي تُعنى بدراسة الجغرافيا، وتبلغ ذروة المعلومات في عهد الخليفة المأمون المتوفى سنة 218 هجرية حينما كلف العلماء بإنشاء مرصد فلكي في مدينة بغداد أوكل إدارته إلى يحي بن أبي منصور المتوفى سنة 218 هجرية وعين به طائفة من أئمة الفلكيين في ذلك العصر من مثل علي بن عيس الاصطرلابي ومحمد بن موسى الخوارزمي، والعباس بن سعد الجوهري»[11].

ولـم ينقض القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي ـ حتى أصبح العلماء العرب والمسلمون أقدر الناس على علوم الجغرافيا بفضل أبحاثهم وشروحاتهم التي تقوم على منهج علمي دقيق يعتمد على ما أرساه العلماء من قواعد يقوم على أن الأرض مستديرة وأنها تشغل المركز الرئيسي للكون، وبفضل ما توفر

(9) قدري حافظ طوقان. **العلوم عند العرب**. القاهرة: مكتبة مصر، 1960، ص 72.

(10) نفس المصدر.

(11) إبراهيم المسلم. **إطلالة على علوم الأوائل**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 135.

من معلومات من كتب الرحالة الذين جابوا الدنيا في سبيل الحصول على جميع المعلومات التي تتيح لمن بعدهم دراسة علوم الجغرافيا على أسس وقواعد ثابتة، ونشطت حركة التأليف وصدر عدد كبير من الكتب الجغرافية غطت ميادين الجغرافيا المتنوعة الرياضية والفلكية والطبيعية والبشرية والاقتصادية[12].

وحيث إننا لسنا بصدد الحديث بشكل مفصل عن علم الجغرافيا عند العرب والمسلمين فإننا نكتفي ببعض ما قاله مؤرخوا أوروبا المحدثون كدليل واضح على ما قدمته الجغرافيا العربية الإسلامية وأعلامها لعلم الجغرافيا الحديث. فالمؤرخ والعلامة الفرنسي الشهير جوستاف لوبون يذكر بعض مآثر العرب في علم الجغرافيا على النحو التالي:[13]

> كان من نتائج ريادات العرب ومعارفهم الفلكية... أن اتفق لعلم الجغرافية تقدم مهم، ولا غرو فالعرب الذي تخذوا في البداءة علماء اليونان، ولا سيما بطلميوس، أدلاء لهم في علم الجغرافيا لم يلبثوا أن فاقوا أساتذهم فيه على حسب عادتهم... ويكفي أن نقابل بين الأمكنة التي عينها الأغارقة والأمكنة التي عينها العرب يقرب من الصحة بما لا يزيد على بضع دقائق وأن خطأ الأغارقة فيه بلغ درجات كبيرة. وكتب العرب التي انتهت إلينا في علم الجغرافية مهمة للغاية، وكان بعضها أساساً لدراسة هذا العلم في أوروبا قروناً كثيرة. ومن كتب الأدريسي، التي ترجمت إلى اللاتينية، تعلمت أوروبا علم الجفرافيا في القرون الوسطى... يكفي ما أتى به العرب من عمل كبير لإثبات قيمتهم، فالعرب هم الذين انتهوا إلى معارف فلكية مضبوطه من الناحية العلمية عدت أول اساس للخرائط، فصححوا كتب اليونان العظيمة في المواضيع، والعرب، من ناحية الريادة، هم الذين نشروا رحلات عن بقاع العالم التي

---

(12) نفس المصدر، ص 136.

(13) غوستاف لوبون. **حضارة العرب**. ط 4. ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه 1964، ص 468 ـ 471.

يشك الأوروبيون في وجودها فضلاً عن عدم الوصول إليها، والعرب، من ناحية الأدب الجغرافي هم الذين نشروا كتباً قامت مقام الكتب التي ألفت قبلها، فأقتصرت أمم الغرب على استعماله قروناً كثيرة.

ويلخص جمال الفندي في كتابه الجغرافيا عند المسلمين «تطور مصطلح وعلم الجغرافيا عند العرب والمسلمين بقوله: [14]

إن مصطلح «جغرافيا» (أو جغرافيا وجاوغرافيا... الخ) هوعنوان كتاب مارينوس الصوري (حوالي 70 ـ 130 م) وكتاب كلاوديوس بطلميوس (حوالي 90 ـ 168م) قد ترجم إلى العربية: «صورة الأرض»، وهي ترجمة استعملها بعض الجغرافيين العرب عنواناً لمصنفاتهم، وشرح المسعودي المتوفى سنة 345 هجرية (956 م) المصطلح بقوله إنه «قطع الأرض» أي مسحها، على أنه استعمل لأول مرة في «رسائل إخوان الصفا» بمعنى «خريطة العالم والأقاليم». ولم يتصور العرب الجغرافيا علماً محدداً تحديداً جيداً له مدلول خاص وموضوع خاص بالمعنى الحديث.

ويرى الدكتور محمد على الفرا في كتابه «الفكر الجغرافي في العصور القديمة والوسطى» استخدام مصطلح «الجغرافيا» في التراث الجغرافي العربي والإسلامي على نحو مشابه لما ذكره جمال الفندي، حيث يرى الفرا أنَّ مصطلح «جغرافيا» الذي يدل على العلم الذي يدرس الأرض لم يكن مستخدماً عند العرب في البداية: [15]

فالعرب اقتبسوا كلمة «جغرافيا» من الإغريق وبدأوا في استعمالها ابتداء من القرن الثاني عشر [الميلادي]. فالزهري مثلاً استعمل هذه الكلمة وكان يقصد بها خريطة البلدان والطرق، ولعل

---

(14) جمال الفندي. **الجغرافيا عند العرب**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ص 84 ـ 85.

(15) محمد علي الفرا، ص 149.

إخوان الصفا كانوا أول من استعمل كلمة جغرافيا للدلالة على علم خاص في رسائلهم المشهورة. وبما أن الجغرافيا العربية تأثرت كثيراً ببطلميوس فقد أخذوا عنه مفهومه للجغرافيا. وكان بطلميوس فلكياً ورياضياً أكثر منه جغرافيا، وكانت رسالته في الجغرافيا عبارة عن جداول فلكية وأطوال النقاط الرئيسية المسكونة في العالم.

يبدو أن معظم الدراسات التي أرخت للتراث الجغرافي عند العرب والمسلمين تشير إلى أن استخدام مصطلح «جغرافيا» إنما دخل الفكر الجغرافي العربي بعد ترجمة كتاب بطلميوس المسمى «المدخل إلى الجغرافيا» والمعروف عادة باسم «جغرافيا» من اللاتينية إلى اللغة العربية في فترة ازدهار الترجمة من اللغات المختلفة إلى اللغة العربية[16].

ويعتبر كراتشوفسكي أن ترجمة «جغرافيا» بطليموس لمحمد الخوارزمي يمكن اعتبارها أول مصنف عربي في الجغرافية نعرفه معرفة مباشرة[17].

ويذكر بعض الذين أرخوا للجغرافيا في الحضارة العربية الإسلامية أن القرن الخامس الهجري ـ الحادي عشر الميلادي ـ يعد ذروة التقدم الذي وصل إليه علم الجغرافيا عند العرب والمسلمين، ذلك أنه «ما وافى هذا العهد حتى كانت المعرفة الجغرافية عند العرب، سواء كانت مستقاة من الإغريق أو غيرهم، أو كانت قد نمت بمعرفة العرب بفضل أبحاثهم وملاحظاتهم أو رحلاتهم، قد بلغت مستوى رفيعاً جداً من التقدم، زد على ذلك أن الكتب الجغرافية كانت قد غدت لها مكانة خاصة بين المكتبة العربية. كما كانت الأساليب والمناهج المختلفة في عرض المادة الجغرافية قد تقدمت وانضبطت»[18].

والمتتبع لتاريخ التراث العلمي العربي في علم الجغرافيا يرى كثرة

---

(16) اغناطيوس كراتشكوفسكي. **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. ط 2 ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص 98.

(17) نفس المصدر، ص 105.

(18) جمال الفندي، ص 144.

المصنفات التي صنفت في هذا الموضوع على امتداد فترات طويلة من الزمن استمر لأكثر من أربعة قرون؛ ألف فيها علماء الجغرافيا العرب في شتى الموضوعات ذات العلاقة بهذا العلم، ومنهم من اشتهر وذاع صيته وترجمت كتبه إلى اللاتينية وغيرها من اللغات الأخرى، واستخدمت هذه المؤلفات كمواد تعليمية في الجامعات الأوروبية لقرون عديدة. وسنحاول في هذه الدراسة القصيرة ذكر بعض هذه المؤلفات وأصحابها من علماء الجغرافيا في الحضارة الإسلامية. فمن بين المؤلفات التي وصل لنا خبرها أو تم تحقيقها ونشرها نذكر الآتي:

- ابن خرداذبة (توفى 272هـ/ 885م). له كتاب «المسالك والممالك» حققه المستشرق دي خويه عام 1889م.
- ابن رسته (توفى 290 هـ/ 903م). له كتاب «الأعلاق النفسية».
- ابن الفقيه (القرن الثالث الهجري/العاشر الميلادي). له كتاب «كتاب البلدان».
- قدامه بن جعفر (تُوفِّيَ في القرن الرابع الهجري). له كتاب «الخراج وصنعة الكتابة».
- البتاني (توفى 317هـ/ 29م). له كتاب «الزيج الصابيء» ترجم جزء منه إلى اللاتينية أفلاطون التيفولي عام 1140م وحققه المستشرق الإيطالي نيللينو.
- اليعقوبي (توفى 284هـ/ 897م). له كتاب «كتاب البلدان».
- بزرك بن شهريار (توفى 340هـ). له كتاب «عجائب الهند بره وبحره وجزائره» ترجمه وطبعه المستشرق فان درليث عام 1883م.
- البلخي (توفى بعد 322هـ/ 934م). له كتاب «صورة الأقاليم» أو «أشكال البلاد» أو «تقويم البلدان».
- الأصطخري (توفى بعد 340هـ/ 951م). له كتاب «كتاب الاقاليم» وكتاب «المسالك والممالك».
- ابن حوقل (توفي بعد 367هـ/ 977م) له كتاب «صورة الأرض» وقد ترجمه إلى

الفرنسية المستشرقان كرامر وفييت وصدر في باريس عام 1964م.

- ابن فضلان (مطلع القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي). له رسالة معروفة برسالة ابن فضلان حققها الدكتور سامي الدهان سنة 1960 بدمشق وطبعها المجمع العلمي العربي بدمشق. وفي هذه الرسالة وصف للرحلة التي قام بها المؤلف إلى بلاد البلغار ونهر الفولغا.

- المقدسي (توفى 390هـ/ 1000م). له كتاب «احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» نشره المستشرق دي خويه عام 1906 في ليدن.

- الهمذاني (توفى 334هـ/ 945م). له كتاب «صفة جزيرة العرب».

- المسعودي (توفى 346 هـ/ 957 م). له كتاب «مروج الذهب ومعادن الجوهر» وقد حققه المستشرق الفرنسي دي باربيه وكتاب «التنبيه والاشراف».

- ناصر خسرو (توفي 481هـ/ 1088م). له كتاب «سفر نامه» وقد ترجم إلى الفرنسية في العصور الوسطى.

- البيروني (توفي 440هـ/ 1048م). له كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة».

- البكري (توفي 487هـ/ 1094م). له كتاب «المسالك والممالك».

- أبو حامد الغرناطي (توفى565هـ/ 1170م). له كتاب «المغرب عن بعض عجائب المغرب » وكتاب «نخبة الألباب ونخبة الأعجاب» وكتاب «نخبة الأذهان في عجائب البلدان «وكتاب عجائب المخلوقات» وكتاب «تحفة الكبار في أسفار البحار».

- الإدريسي (توفي 560هـ/ 1166م). له كتابه المشهور «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» أو «كتاب روجار».

- ابن جبير (توفي 614هـ/ 1217م). له رحلته المشهورة «رحلة ابن جبير».

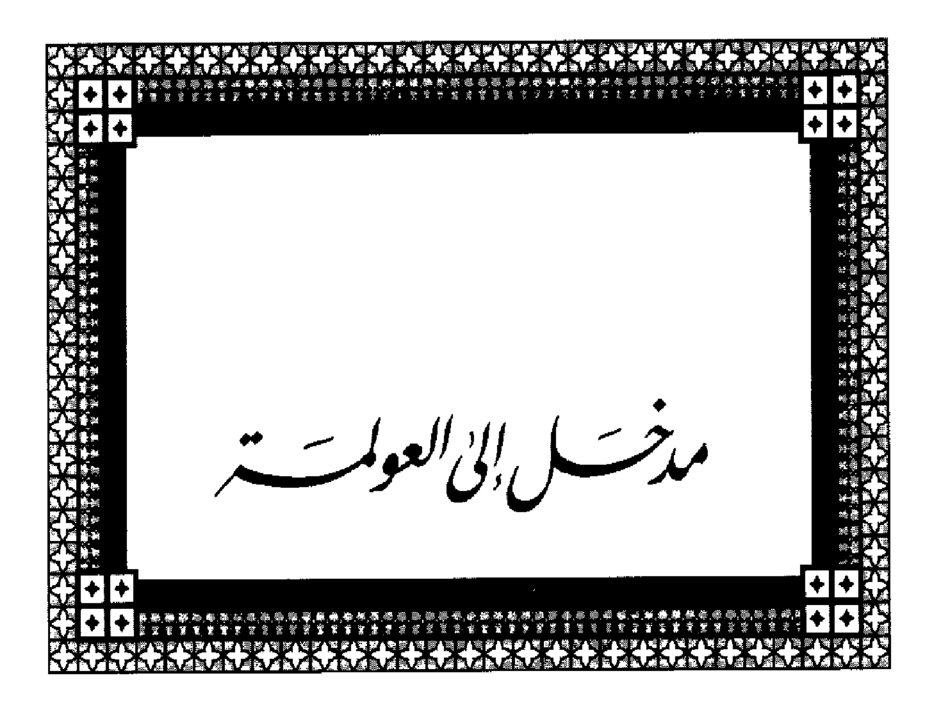
- ياقوت (توفى 627هـ/ 1229م). له كتابه المعروف «معجم البلدان».

- القزويني (توفى 682هـ/ 1283م). له كتاب «آثار البلاد وأخبار العباد».

- ابن بطوطة (توفى 799هـ/ 1377م). له رحلته المشهورة باسمه وقد ترجمت الرحلة إلى الفرنسية وطبعت في باريس على يدي المستشرقين ديفر يمري وسانغينين ما بين عامي 1879 و1893م. ونشر جب ملخصاً لها بالإنكليزية عام 1929 م. وترجمت بعض فصولها إلى الألمانية.
- ابن ماجد (توفى 923هـ/ 1517م). له كتاب «كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد».

بالإضافة إلى هذه الأسماء اللامعة في سماء الجغرافيا العربية والإسلامية، هناك أسماء أخرى كتبت وصنفت في عدد من الموضوعات ذات العلاقة بعلم الجغرافيا على امتداد فترة ازدهار الحضارة الإسلامية، من بينها: أسامة بن منقذ، وعبد اللطيف البغدادي، وابن المجاور، والتميمي المراكشي، ومحمد الزهري، والهروي، وابن سعيد، وشمس الدين الدمشقي، وعبد الله التجان، وأبو الفدا الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل، والنويري، وابن خلدون، والقلقشندي، وأحمد سبط بن العجمي، والحسن الوزان، والعياشي، وحاجي خليفة، والحشائشي[19].

(19) لمزيد من المعلومات انظر: عبد الرحمن حميدة. **أعلام الجغرافيين العرب**.



أ. رنا موسى خالد

1 ـ نحو تحرير المصطلح:

بالرغم من شيوع استخدام مصطلح العولمة في البلاد العربية وتعميماته التي طالت جل مناحي الحياة البشرية السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، إلا أنه ليس بوسعنا هنا التغاضي عن كون هذا المصطلح مجرد مصطلح مترجم تمّ نقله عن مصطلح آخر شاع استخدمه عند الغرب ألا وهو مصطلح Globaliziation أو Globalism، ولذا فلا يزال هذا المصطلح يتسم بشيء من الغموض وعدم الاستقرار وذلك على النقيض من المصطلحات العربية الأخرى الراسخة المكتملة البنيان والتي تزخر بها أمهات المعاجم اللغوية العربية.

إن عدم الاستقرار هذا يتجسد في اتجاهين أولهما: عدم الاتفاق على استخدام مصطلح موحد لتمثيل هذه الظاهرة، أي ظاهرة الـ Globalization إذ يُترجم تارةً إلى عولمة، وتارةً إلى كوننة أو كونية، وتارةً ثالثة إلى كوكبة أو كوكبية، هذا إضافة إلى طفو بعض المصطلحات الأخرى على السطح مثل أمريكية أو عالمية.

أما الاتجاه الثاني فيظهر في عدم تناول هذا المصطلح في معاجم اللغة العربية كمفردة قائمة بذاتها ذات جذر ثابت، أو تفصيله من حيث الاسم أو الفعل وصيغ الجمع والتطبيقات المختلفة له كما تم التعارف عليه.

إن ما تقدم يفضي بنا إلى طرح التساؤل التالي: هل يمكن أن نعزو الإشكالية السابقة إلى لغة قاصرة مفتقرة إلى وجود تأصيل لمثل هذا المصطلح، أم أن الإشكالية واقع اجتماعي لم يُكتَب له السبق في إفراز هذا المصطلح وإبداعه؟ وهل يتسنى لنا البحث في ثنايا اللغة العربية عن مصطلح ما بمعزل عن الواقع أم أنه هناك علاقة وطيدة ومستمرة بين كلٍ من الواقع واللغة لا يمكن احتواء أحدهما مفصولاً عن الآخر؟

إن الإجابة عن هذه التساؤلات يلزمنا أولاً تحديد ما نعنيه بالواقع، فإذا عرفنا الواقع بأنه «وجود الشيء كمقابل أو كنقيض لعدم وجوده»[1]، فإن اللغة هنا تصبح هي الأداة المعبرة عن تلك الأشياء الموجودة، فإذا انعدم وجود الشيء انعدم بالمقابل وجود لغة للتعبير عنه. إذا تكمن في الواقع تلك الأشياء الحقيقية الفعلية الموجودة أو المُعاشة التي «يمكن معاينتها بالملاحظة وبالاختبار وبالدرس الإحصائي بل يمكن كذلك كشف القوانين التي تسيرها أو تؤدي إلى ترابطها»[2].

اللغة إذاً مرآة تعكس هذه الصورة الثابتة المستقرة عن الواقع وإلا لما أمكن صياغة لغة غنية بمفرداتها.

---

(1) الموسوعة الفلسفية العربية (الاصطلاحات والمفاهيم)، المجلد الأول، إعداد لجنة من الأساتذة والباحثين، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986، ص 829.

(2) المصدر السابق، ص 830.

إن ما نشهده من عدم الثبوت على ترجمة موحدة لـ Globalization وكذلك عدم تأصيل المصطلح لغوياً قد يُظهر اللغة العربية ولأول وهلة كأنها تعاني من نقيصة القصور عن احتضان هذا المصطلح وإلحاقه بعائلة الضاد العريقة، إلا أن اللغة تقتضي مسبقاً وجود ما يمكن التعبير عنه في الواقع بواسطة اللغة، فاللغة لا تبدي تجاوزاً لما هو موجود في الواقع بل إنها تقف عنده ولا تتجاوزه. اللغة ليست كياناً مفصولاً عن الواقع، ولذا يستحيل فهمها بمعزلٍ عنه، فإذا عجز الواقع أو تأخر عن إنتاج مصطلح، هنا تنضج حركة الترجمة والنقل عن الغير الأمر الذي يترتب عليه ظهور الاجتهادات والمحاولات الكثيرة التي تختلف معها تصورات الباحثين حول الكيفية التي يمكن بها مراعاة المصداقية في نقل المصطلحات عن أصولها التي أوجدتها،ومحاولة تبيئة المصطلح.

الإشكالية على هذا ليست إشكالية لغة بقدر ما هي إشكالية واقع يعجز عن الإبداع والانتاج والمواكبة، هناك إذاً واقع متخلف وآخر متقدم وليس هناك لغة موصوفة بأنها متقدمة أو متخلفة، فاللغة لا تعدو كونها تابعة وخاضعة للواقع ولقوانينه، بل إنها تسير بموجب الواقع ولا تتخلف عنه، ولذا فمعاجم اللغة تكتفي بإيراد المصطلح وتطبيقاته المختلفة بدقة حتى وإن ندر استخدام هذه التطبيقات.

نعود للقول مجدداً إن العولمة كمصطلح ليست مُنتجاً عربياً خالصاً بل هو منقولٌ عن المصطلح الغربي، لكن ذلك لا يعني أن استخدامنا له يقف عند عتبات الترجمة والنقل فقط، فكما أشرنا سابقاً أن العولمة تتسم بأنها ذات تأثيرٍ بعيد المدى على مناحي الحياة الإنسانية بجل أبعادها، ولذا فقد آثرنا البحث في ذلك مبتدئين بالدراسة اللغوية للمصطلح في اللغتين العربية والإنكليزية، مع محاولة فك التراكيب الاصطلاحية المتداخلة التي تظهر في أحايين كثيرة مترافقة مع مصطلح العولمة.

2 ـ المحددات اللغوية للمصطلح:

أولاً ـ في اللغة العربية:

لم ينل مصطلح (العولمة) بعد حظه الكامل من الاستقرار في معاجم اللغة العربية وذلك بالرغم من شيوع استخدامه حرفياً كما تمت الإشارة إلى ذلك، وباستثناء جهود بعض الباحثين في هذا المجال فإنه لم يرد حتى الآن تأصيل لغوي عربي له في معاجم اللغة العربية أو على الأقل تبيان للمسوغات التي دفعت ببعض الباحثين إلى استخدامه على هذا النحو الآمر أو الإلزامي، إلاّ أن البحث في فلسفة العولمة وتحليل مضمونها عبر الزمنِ يُلزمنا أولاً بالعودة إلى مبادئ اللغة العربية الأولى وأصولها التي لا غنى للباحث عنها في الكشف عن كنه المصطلحات وتوضيح معانيها الكامنة فيها، فالمصطلح كظاهر لا يتضح إلاّ بالمعنى ككامن فيه، ولذا فقد اضطررنا إلى الدخول في سلسلةٍ طويلةٍ من الأفعال والاسماء المرفقة بأوزانها، مروراً بالفاعل والمفعول به الذي وقع عليه الفعل حتى نصل إلى تبرير منطقي للصورة التي تُرجم عليها المصطلح وليس على غيرها، فالمصطلح (عَولَمَة) هو اسمٌ، والفعل منه هو (عَولَمَ)، فإذا أردنا أن نجعل لكليهما وزناً شأنهما في ذلك شأن باقي المسميات في اللغة العربية فإننا نجد أن الاسم هو على وزن (فَوعَلَة) أما الفعل فهو على وزن (فَوعَلَ)، إلاَّ أنه أول ما يتبادر إلى الذهن أن هذا المصطلح (سيانٌ في ذلك الاسم والفعل) هو عبارة عن (فعل أمر) ملزم أو إجباري، ولتبسيط هذه الفكرة نقول إن الفعل (عَلِمَ) على سبيل المثال لا يدل على ما يدل عليه الفعل (عَلَّمَ)، إن اختلاف دلالتهما مرده إلى أنَّ الأول يحدث بشكلٍ اعتيادي وتحت ظروف طبيعية، أما الثاني، فيحدث بشكلٍ إجباري لأنه يستدعي بالضرورة وجود طرف آخر يكون هو الأقوى أو الأفضل أو الأكثر علماً لكي يقوم بعملية التعليم هذه. وهكذا هو الحال مع مصطلح (عولمة) الاسم الذي ينحدر من (عولم) الفعل، فهما يقتضيان وجود طرف آخر يقوم بإنجاز هذه العملية (أي عملية العولمة). من هنا يمكن أن نستشف أنّ التوجه الخفي من طرف (المُعَوِلم) إلى الآخر (المُعَولَم) أو المستهدَف بالعولمة، هو توجهٌ بغية تحقيق السيطرة التامة أو فرض نموذج ما باستخدام القوة.

إن ما تقدم أعلاه لا يزال في حاجة إلى البحث، وقد ارتأينا في هذا الصدد أن ذلك سيكون أيسر إذا قمنا بدراسة مصطلح العولمة لغوياً مع الإشارة إلى مصطلحٍ آخر كثيراً ما يظهر مترافقاً معه في الدلالة ألا وهو مصطلح (العالمية)، وبالرغم من اختلاف المصطلحين فكرياً (كما سنأتي على تبيان ذلك في حينه) إلاَّ أنهما ينحدران من عائلة لغوية واحدة، أي من الفعل (عَلِمَ)، فإذا اعتبرنا أن (الواو) في الفعل (عولم) هو حرفٌ مزيد وليس من حروف الفعل الأصلية، فإن ما يتبقى لنا في هذه الحال هو الفعل (عَلِمَ). بذلك يمكن الجزم بأن (عَلِمَ) هو جذرٌ مشترك بين (عولمة) و (عالمية)، ولتوضيح ذلك يذكر أحد معاجم اللغة العربية في مادة ع لِ م: «عَلِمَهُ عِلْماً: عَرَفَه»[3]، ومن هذا الفعل تنحدر مصطلحاتٌ أخرى مثل عالِم، وعليم، وعلماء، وعُلاَّم أو عُلاَّم، والعلاّمة، والعالَم أي الخَلقُ كُلُّهُ، أو ما حواهُ بَطن الفَلَكِ[4].

إن مصطلح العالَم ـ وهو ما يُعد نهاية التسلل الطويل للجذر (عَلِمَ) في معاجم اللغة العربية ـ ، هو بيت القصيد وهو ما يهمنا تحديداً في هذا الموضوع، فإذا كان العالَم هو كل الخلق، أو هو «كل الطبيعة المحيطة. . . في الزمان والمكان والتي تضم التنوع. . . للأشكال المختلفة كيفياً للمادة»[5] فإننا بناءً على ذلك يمكن أن نصف الشيء أو الشخص بأنه عَالَمي أي على مستوى هذا العالم الحاوي للزمان والمكان والموضوع، وبذلك يصبح مصطلح (عالمي) نعتاً لكل ما يخرج بذاته عن الحدود الضيقة التي وُجِد في داخلها إلى العالم كله، ومن ذلك يظهر مصطلح (العالمية) كاسم. إن الشيء الذي كانت المعرفة به تقتصر على حدود ضيقة النطاق (الجماعة أو المجتمع) معينة، من هنا نكون قد وضعنا أنفسنا على أولى درجات الاختلاف ـ من حيث اللغة ـ بين ما ينزعُ نحو العالمية ليتسم فيما بعد بأنه عالمي، وبين ما ينزعُ نحو العولمة ليكون حينئذ معولماً.

---

(3) الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1983، ص 435.

(4) المصدر السابق، ص 435 ـ 436.

(5) الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين. ((ترجمة سمير كرم))، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1981، ص 289.

إذاً فالجذر اللغوي (عَلِمَ) هو جذرٌ مشتركٌ بين كل من (العولمة) و (العالمية)، ومن المصطلح عَلم إلى نهاية التسلسل الذي سبق ذكره آنفاً وحتى نصل إلى عَالَم وعَالَمي ومن ثَمَّ عالمية، فإنه يتسنى لنا أن نجد مكاناً لمصطلح جديد يفرض نفسه بفعل المتغيرات الجديدة وهو مصطلح العولمة، وبالعودة إلى صيغة القسر والإلزام التي اتضحت لنا بعد وزن الاسم والفعل وكذلك إلى التعريف اللغوي للعالم بأنه الخلق كله، فإنه يصبح بمقدورنا أن نفسر مصطلح العولمة لغوياً بأنه الاتجاه نحو تصيير العالم إلى عالمٍ آخر أو تغيير أو إعادة تنظيمه على نحوٍ ما.

ثانياً ــ في اللغة الإنكليزية:

العولمة مصطلح عربيٌ منقول عن المصطلح الإنكليزي Globalism أو Globalization، وأصل الكلمة Globe، وهو اسمٌ تفسره معاجم اللغة الإنكليزية بأنه شيء دائري يأخذ شكل الكرة، كما يُفسَر ذات المصطلح بأنه الأرض Earth، والعالم World[6].

ومن ذات الاسم ينحدر الفعل Globalize، بمعنى يكوِّر، ويعولِمْ، ومن ثَمَّ تأتي الصفة Globe وهو ما يُفسَّر بأنه كل ما يأخذ شكل العالم أو الأرض [7] أو ما يتصف بأنه «عالمي الانتشار؛ عالمي النطاق»[8].

أما الاسم فهو كما أشرنا أعلاه Globaliztion أو Globalism، والفرق بين هذين الاسمين هو في النهاية التي ينتهي بها كل اسم والتي تُعرَف في قواعد

---

(6) See:

a- Hornby,A.S., Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English.Britain: Oxford University press, 25th ed, 1987, p. 365-366.

b- Webster s New English Dictionary. Pocket Edition. Beirut: Librairie Du Liban, 1982, p. 213.

c- Clarende L. Barnhart, Thorndike-Barnhart Handy Pocket Dictionary. London: The English Universities Press LTD. p. 204

(7) Ibid. P.204.

(8) منير البعلبكي، المورد. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة التاسعة عشرة، 1985، ص1075.

الغة الإنكليزي بـ اللاحقة Suffix وهي عبارة عن «مقطع يُضاف إلى آخر اللفظة بغية تغيير معناها أو تشكيل لفظة جديدة»[9]، فالفعل إذاً هو Globalize، وتحويلة إلى اسم يستدعي إضافة اللاحقة ism ـ أو اللاحقة tion ـ، إلا أنه ينبغي لنا الإشارة هنا إلى أنه بالرغم من كون هذين المقطعين يشتركان في تغيير إعراب الكلمة من فعلٍ إلى اسم إلاّ أنهما يختلفان في أن اللاحقة ism ـ تُضاف إلى الفعل فتجعله اسماً يحمل في ذاته الدلالة على مذهب محدد او مبدأ أو حركة: Specific dotrine, principle or movememt[10].

من هنا نستنتج أنه ثمة فرق بين استخدام مصطلح العولمة كمصطلح عادي أو كمادة للكتابة، وبين استخدام ذات المصطلح عند وضعنا لمذهب أو صياغتنا لمبدأ كمؤشرات لبناء تنظير معين.

ولا يختلف مفهوم المصطلح في اللغة الإنكليزية عن نظيره في العربية من حيث احتواءُهُ على صيغة الإلزام أو الإجبار، وكما سبق لنا القول بأن الشيء الذي يكون عالمياً بالإرادة ليس كنظيره الذي يتجرد منها أو يفتقر إليها، ولذا فإن ما ينتج عن عملية الـ Globalization ليس هو ذاته ما يمكن أن ينتج عما هو World-wide بالرغم من أن كليهما يجعل من ذات الشيء على مستوى العالم.

ويبين الجدول الماثل أدناه المصطلحات العربية الخاصة بـ (العولمة) و (العالمية) مرفقةً بما يقابلها في اللغة الإنكليزية:

جدول رقم (1)

المصطلح باللغة العربية	المصطلح باللغة الأنكليزية
العالم	World
العالمية	World-wide
العولمة	Globalism-Globaliztion
يعولم	Globalize
مُعَوْلَمْ	Globalized

(9) المصدر السابق، ص 926.

(10) Hornby, A.S., Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English. Britain: Oxford University press, 25th ed, 1987, p.1016.

3 ـ مصطلحات ودلالات (فك إشكالية التداخل):

أولاً ـ العالمية:

كنا قد وضعنا حدوداً فاصلة بين العولمة والعالمية في معرض الحديث عن التحديد اللغوي للمصطلح، فقد بينا أن الجذر اللغوي لكليهما واحد ألا وهو الفعل (عَلِمَ) والذي أمكن الاشتقاق منه العديد من المصطلحات الأخرى ذات العلاقة حتى توصلنا إلى صياغة مصطلحَيْ (العولمة) و(العالمية).

إلاّ أننا قد لمسنا من الخلط في استخدام هذين المصطلحين كمترادفين أحدهما للآخر، كما وجدنا أن حديث بعض الباحثين والمفكرين عن المجتمع العالمي يتسم بذات السمات التي تتبع الحديث عن المجتمع المعولَمْ، لذا فقد آثرنا الفصل بين هذين المصطلحين لما لذلك من أهمية في تيسير استيعاب مضامين الأفكار وعدم الوقوع في الزلل لدى التعبير عنها. وبناءاً على ذلك نقول إنه إذا كانت العولمة ـ كما سبق وأن بينا ـ تستهدف تغيير وجه العالم أو إعادة تنظيمه سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ونفسياً من خلال فرض منهجية جديدة في التفكير عليه، فإن العالمية هي شيءٌ آخر مغاير لذلك تماماً، فصحيحٌ أن العولمة والعالمية كلاهما يتشابهان في وضع الشيء على مستوى العالم والخروج به من أطر الحدود المجتمعية المحلية الضيقة النطاق، لكنهما يتباينان أيضاً في الغاية التي يسعى كلٌ منهما إلى بلوغها. إذاً ثمة سمة سائدة ومشتركة بين المصطلحين تتمثل في الخروج بالشيء من أطره المحدودة ووضعه في متناول العالم بأسره، ومع ذلك يبقى موصوفاً بأنه عالمي عند تناولنا للعالمية، وموصوفاً بأنه معولَمْ عند تناولنا للعولمة.

ولتبيُّن ملامح هذا الفرق نبدأ بالتعريف التالي للعالمية التي يرى فلاح كاظم بأنها «تفتّح على العالم، وعلى الثقافات الأخرى، مع الاحتفاظ بالخلاف

الأيديولوجي، أما العولمة فهي نفيٌ للآخر، وإحلالٌ للاختراق الثقافي محل الصراع الأيديولوجي»[11].

إن التعريف السابق يبرز الفروق الكامنة في الدلالة بين مصطلحي (العولمة) و (العالمية)، وقد يتراءى للبعض أن العالمية بهذا المعنى مرادفة لانكفاء المجتمعات على ذواتها والانغلاق عليها عند احتفاظها بالخلاف الأيديولوجي، الأمر الذي يمكن أن يقود كل مجتمع إلى العيش في عزلة فردية، لكن ذلك مغاير لحقيقة ما تصبو إليه العالمية،فالعالمية تتيح لكل مجتمع فرصة الاحتفاظ بخصوصيته والتمسك بها لكنها تمكنه في آن واحد من التفتح على ثقافة المجتمعات الأخرى مع الاحتفاظ بالخصوصية لكليهما، هنا لا يسلب مجتمعٌ آخر هويته، لا ينظر أحدهما إلى الآخر على أنه ضد يمكن أن يعيق تطوره أو تقدمه، فانعزال المجتمع وتقوقعه داخل ذاته يحدث إبان شعور بخطر الإخضاع أو التملك أو محاولة فرض أسلوب ما عليه يمكن أن يوجهه إليه مجتمعٌ آخر، وكمحاولةٍ للدفاع قد يحاول هذا المجتمع حماية ذاته بعزل نفسه عن العالم، وذلك هو الانعزال، أما العالمية فلا تحمل في مضامينها الانعزال، بل إن فيها التفتح على العالم، وفيها أيضاً تأكيدٌ للمجتمع على ذاته، فكل مجتمع قادر على رسم مصير مختلف ومتميز له، وهو قادر أيضاً أن يجعل من ذاته محوراً لا هامشاً، فلا تتحقق سعادة المجتمع أو تتأكد هويته بتماهي هوية المجتمعات الأخرى أو اضمحلالها، وعليه، فالعالمية هي انفتاح المجتمع على العالم باعتباره جزءاً منه مع احتفاظه بسيادته وخصوصيته الثقافية والاجتماعية.

العالمية إذاً تفرز مجتمعاً عالمياً يرى فيه بركات أنه نوع من المجتمعات يفكر فيه الناس «بشكل عالمي، ويؤمنون بوحدة الجنس الإنساني، وترابط مصيره، وينشدون الضغط على صانعي السياسة، لإنتاج سياسات مواكبة للسلام

(11) فلاح كاظم المحنة، (العرب والعولمة)، مجلة دراسات، مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، العدد الرابع، 1999، ص 40.

والتحرر الاجتماعي، والتنمية الاقتصادية والثقافية المتوازنة لكل الشعوب، مع احترام التعددية الثقافية والحضارية في الوقت نفسه»[12].

للعالمية دلالة إيجابية بناءً على المعطيات السابقة، وبموجبها تكتسب المجتمعات الحق في الانفتاح على العالم والمشاركة في كافة المناشط السياسية والاقتصادية والاجتماعية مع الاحتفاظ بسيادتها وهويتها القومية وخصوصيتها الثقافية والاجتماعية، أمّا العولمة فتقومُ بطمس الخصوصية وإحلال قيم أخرى بديلة هي قيم العولمة، ذلك هو جوهر الفرق بين العولمة والعالمية، وهٰذا يتفق مع ما يراه الجابري في أن العالمية «إغناء للهوية الثقافية، أما العولمة فهي اختراقٌ لها وتمييع»[13].

إن فلسفة العالمية مبنية في الواقع على الإقرار بوجود الاختلافات التي تجعل لكل مجتمع خصوصية، إذاً العالمية لا تستند في بنائها لفلسفتها على تذويب الاختلافات بين المجتمعات أياً كان نوع هذه الاختلافات وخَلقَ مجتمع واحدٍ كما ترنو إلى ذلك العولمة، وذلك في اعتقادنا أقرب إلى الواقع والصواب، فوجود الاختلافات امر طبيعي بل وحقيقة مؤكدة لا مفر منها، ولنتمعن في الآيات الكريمة التالية حيث يقول تعالى: : ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[14] وكذلك قوله تعالى: : ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[15].

إذاً الاختلاف ليس عيباً لأنه لو كان كذلك لخلقنا الله تعالى: متماثلين في كل شيء فهو الطبيعة التي جُبِل عليها البشر منذ بدء الخليقة. والاختلاف وعاء كبير يمكن أن يتسع ليشمل الاختلاف في الأديان والعقائد والأعراف والأفكار

---

(12) بركات محمد مراد، ظاهرة العولمة (رؤية نقدية). العدد 86، ذو القعدة، 1422، السنة الحادية والعشرين.

(13) محمد عابد الجابري، (العولمة والهوية والثقافية)، مجلة المستقبل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 228، 1998، ص 17 ـ 18.

(14) سورة الروم، الآية: 21.

(15) سورة هود، الآية: 118 و119.

والقيم والثقافات والعادات والتقاليد والفنون والغايات والوسائل والاستعدادات والقدرات. والاختلاف ليس هو التباين، ففي الاختلاف تشابه وفي التشابه اختلاف، فالطرفان المتشابهان من زاوية يمكن أن يكونا مختلفين من زاوية أخرى،والعكس جائزٌ إيضاً، لكن الطرفين المتباينين لا يمكن أن نجد بينهما فسحة للتشابه، الاختلاف إذاً هو قرين التشابه، وحيثما وجدنا التشابه وجدنا معه الاختلاف، ولذا فقد تتشابه المجتمعات في الأفكار وتختلف في طرق التعبير عنها، وقد تتشابه في أن لكل منها ديناً لكنها تختلف فيمن إليه تتوجه بالعبادة والتقديس، وقد تتشابه غاياتها وتختلف الوسائل المؤدية إلى تحقيق هذه الغاية. هكذا هي طبيعة البشرية وهذا هو الأساس الذي توطن عليه العالمية ذاتها. وهذا هو تحديداً ما يجعل كل مجتمع في حالة تقدير واعتبار للمجتمعات الأخرى مما يؤدي بها إلى إثرائها وإغناء هويتها عوضاً عن محوها.

العالمية إذاً تعي أنه ثمة اختلافات قائمة بين المجتعات وهي اختلافات لا يمكن تجاوزها ولكن لا يمكن الاستفادة منها وتوظيفها، كما يمكن أن تكون دافعاً إلى تعمير الكون، وفي ذلك يقول سيد الحسيني. . .«إن كلاً منا يعرف تماماً بأن الله سبحانه وتعالى: خلق الناس بعقول ومدارك متباينة، إلى جانب اختلاف ألسنتهم وألوانهم وتصوراتهم وأفكارهم، وكل ذلك عادة ما يفضي إلى تعدد الآراء والأحكام والمواقف. . . الأمر الذي يؤكد بدوره أيضاً على دلالة لا لبس فيها، هي إعمار الكون ومنها الأرض وما عليها من رطب يابس وحي وجامد، ولم يكن ليتم كما هو حاصل لو أن البشر خلقوا سواسية في كل شيء، ذلك أن نتائج أفعالهم وممارساتهم وصنعتهم ومحصولهم لم يكن بالإمكان أن يأتي يمثل هذا التنوع المشهود والتمايز المعروف، ولخلت الأرض وما عليها من كل أشكال التزاحم والتنافس والتعارض الذي نعيشه بكل جوارحنا على امتداد طول حياتنا وعرضها»[16].

---

(16) غريغوار منصور مرشو وسيد محمد صادق الحسيني، نحن والآخر. دمشق: دار الفكر ـ بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 94 ـ 95.

وهذه الاختلافات هي التي تصنع الخصوصية، فالخصوصية هي أن تمتلك أسلوباً مميزاً لك من غيرك يجعلك دائماً منفرداً وأن تمتلك ذلك الطابع الخاص الذي يرسم خطاً فارقاً بينك وبين الغير، ومع أن «الله عز وجل خلق الإنسان في أحسن تقويم إلاّ أنه لم يخلقه نسخة واحدة كأنه ورق طابعة، فالبصمة للفرد الواحد تختلف عن البصمة للفرد الثاني، وهذا يعني أن بصمة الأفراد في مجموعها مختلفة فلا يمكن أن تجد المكرر منها، وهذا يدل على وجود الخصوصية Particularity التي تميز الأفراد بما يمتاز به كل واحدٍ منهم، ولهذا لا يمكن أن تجد التماثل في القدرات والاستعدادات بين الأفراد»[17].

والإقرار بمسألة وجود الاختلافات قديمٌ قدم التاريخ. فها هو أفلاطون Plato يخبر أديمانتوسAbeimantus عن أنه ليس هناك من اثنين وقد ولدا وهما متماثلان تماماً، فنحن نمتلك استعدادات طبيعية مختلفة تجعلنا مناسبين للقيام بأعمال مختلفة[18].

إن الإشكالية لا تكمن في وجود الاختلافات ما دام وجودها أمراً محتماً وطبيعياً، وما دامت وسيلة لتعمير الكون وإصلاحه بما يمكن أن يضيفه كل فرد إليه، كلٌ حسب ما أوتي من استعدادات وقدرات وحسب ما زود به من طاقات فكرية وجسمانية تمكنه من أن يضيف شيئاً صغيراً كان أم كبيراً، لكن الإشكالية تبدأ لدى عدم تفهم الاختلافات وعدم الوعي بها، ولذا فنحن نتفق فيما يذهب إليه سيد الحسيني من أن «الاختلاف سنة طبيعية. وإذا ما التزم الناس بآدابه وأقروا بقوانينه، كان ظاهرة اجتماعية إيجابية، لأنه سيكون في سياق التكوين والخلقة والنشأة الأولى... المشكلة تبدأ فقط عندما يتحول هذا الاختلاف إلى نزاع وجدل وشقاق؛ فتذهب ريح الأفراد والجماعات والأقوام، وتفشل جهودهم ومساعيهم من أجل إعمار الأرض ومن عليها وما عليها، وتشيع

---

(17) عقيل حسين عقيل، الديمقراطية في عصر العولمة (كسر القيد بالقيد). فاليتا: منشوارت ELGA، الطبعة الأولى، 2001، ص 148.

(18) Plato, The Republic. (Transtlted by Desmond Lee), Penguin Classics, P.59.

الحروب والخرائب في ديارهم مما يمكن اعتباره تضاداً مع السيرة الطبيعية للنشأه الأولى، وتهديماً متعمداً لقانون الخلقة، أو محاولة يائسة لفرض إرادة ضعاف الكائنات على سيد الكائنات الذي لا نظير له ولا قادر مثله على فعل ما يريد» من هنا نقول إن العولمة تسير ضد القانون الطبيعي الأزلي للبشرية، وندعم هذا الرأي بقولنا: إذا كان العالم لغةً يشمل كل الخلق، والخلق بطبيعته التي فُطِر عليها مختلف ومتنوع، فنحن إذاً نقر بالاختلاف والتنوع ونعترف به ونتقبله بل نحترمه، فكيف يحدث أن نقر بالعولمة التي تريد أن تقضي على هذا الاختلاف وهذا التنوع وهي في سعي دؤوب للتوحيد والدمج؟ وفي ذلك يقول غريغوار مرشو». . . إذا كنا نرى أن اتساق الكون واتحاد عناصره يعني بالضرورة اعترافاً بتنوع مكوناته وتنوع الثقافات، لا يلغي اتحاد الجماعة البشرية بل يعززها، فإننا نرى لدى الثقافة المهيمنة نزعةً إلى إجبار الآخرين على التطابق بغاية إلغاء الاختلافات»[19].

ثانياً ـ الكوننة/ الكونية:

تنحدر الكوننة (أو الكونية) من «الكون والكينونة بمعنى الحَدَث. . . وكوَّن الله الأشياء: أوجدها»[20]، وهذا يعني أن كل ما أوجده الله من أشياء هو كائنٌ أي موجودٌ في الكون.

فالكون إذاً هو اسم، ومنه أيضاً التكوين، أما الفعل فهو كوّن في الماضي وهو للشخص الذي كَوَّن فيما سبق من الزمان، أما تكَّون فهي تُقال للشيء الذي يتكوّنُ في الماضي بفعل مُكَوِّن، وتقول يكوِّن في المضارع، وكوِّن في صيغة الأمر، أي أحْدِثْهُ وأوْجِدْهُ، وهذا أمر بإحداث الشيء أو إيجاده من عدم، والفعل كُنْ ليس كالفعل كوِّن بالرغم من تشابه الفعلين في صيغة الأمر، فالفعل كوِّن يُؤمر بها من سيأخذ على عاتقه مهمة التكوين، أما كُنْ فهي تقال للشي. أو يؤمر

(19) المرجع السابق، ص 15.

(20) الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1983، ص 540.

لها الشيء الذي يُراد له أن يُوجد أو يُحدَث وذلك تصديقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[21].

والخلاصة أن تكوين الشيء مرادف لإيجاده لغةً، فإذا كان الشيء كائناً فذلك يعني أنه موجود بالضرورة سواءً استطعنا رؤيته بالعين أم لم نستطع، «فالموجود هو من / ما لم يكن في حاجةٍ إلى البرهنة على وجوده، والموجود هو الذي يحس بوجوده أو يحس الآخرون به»[22]. ، ولذا فمن وجد في الماضي وليس موجوداً الآن إنما يُعد موجوداً في الزمن الماضي، وهو قيد الإيجاد أو التكوين في المضارع (الآن)، وهو من سنَهُم بإيجاده في المستقبل.

هذا من الناحية اللغوية، لكننا في حاجة ماسة إلى التعرف على ما يعنيه هذا المصطلح من المناحي الجغرافية أيضاً، وبالبحث وجدنا أن الكون Universe هو «العالم بأسره بما فيه الأرض والكواكب والسيارات[23]، وبالرغم من استخدام مصطلح العالم كمرادف لمصطلح الكون، إلا أن كلمة (بأسره) توحي لنا هنا بأن الكون هو أشمل وأعم من العالم، فالكون يشمل العالم لكن العالم لا يشتمل على الكون، ولذا يمكن تعريف العالم بأنه كل ما هو موجود على سطح الكرة الأرضية سيانِ في ذلك اليابس والماء، العالم بهذا المعنى يشمل القارات الخمس المعروفة بما فيها من يابس وماء، أما الكون فهو يشمل كل ما أحدثة الله من يابس وماء وكواكب ونجوم وكل ما هو موجود سواءً استطعنا إحصاءه أو لم نستطع، وسواءً أحاطت به مداركنا العقلية أم عجزت عن احتوائه واستعيابه والتعرف عليه، فالكون هو الطبيعة وهو ما بعد الطبيعة، وعلى هذا نقول، إن وضع مصطلح الكونة كمتشابه في الدلالة مع مصطلح العولمة غير صحيح، فهما لا يتماثلان لكنهما قد يتشابهان في أن كلاهما مسبوقان

---

(21) سورة يس، الآية: 81.

(22) عقيل حسين عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي. فاليتا: منشورات ELGA، 1995، ص 14.

(23) بهجة المعرفة (موسوعة علمية مصغرة). المجموعة الأولى 2، الكون، (ترجمة عدد من الأساتذة العرب)، إشراف: الصادق النيهوم، طرابلس: الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ص 348.

بفعلين مُلزِمَين آمرين على وزن (فوعل) وكما أشرنا في البداية أن هذا الفعل يتم في ظروفٍ إجبارية لأنه فعلُ أمرٍ ملزم أو مجبر على القيام بالفعل، فإذا كانت العولمة تعني السيطرة على العالم، فإن الكونئة من هذا المنظور تعني السيطرة على الكون وتغيير وجهه،ولكن إذا كان الكون هو ما يشتمل على كل ما عرفنا ولم يتيسر لنا التعرف عليه بعد، فهل يكون جائزاً ومنطقياً أن يسيطر المرء على كل عناصر الكون المعروفة منها والمجهولة أيضاً؟ إن الكونئة ـ كما هي مطروحة ـ تعني احتواء كل شيء وبلورته من جديد، وجعل الكون يتسم بالدونية أمام غلبة الإنسان وذلك بأن يغدو موضوعاً للسيطرة على ما هو حاضر ومعلوم في الآن وعلى ما هو ليس حاضراً وليس معلوماً لأنه واقع في دائرة الغيب، لكننا بالمقابل نقول إنه إذا كان البشر قد تطوروا في معارفهم وتقدموا في علومهم التي تمكنت من تجاوز كوكب الأرض إلى غيره من الكواكب الأخرى وتمكنوا من السيطرة عليها، إلا أنه ثمة أشياء كائنة لم يعرفوها بعد وقد لا يتمكنون من التعرف عليها بالرغم من كينونتها أي وجودها، ومهما ترقى الإنسان في مراتب العلم والمعرفة فسيظل هناك من هو أعلم منه وهو الله تعالى: ، خلق الكون بما فيه ، الذي يقول ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[24]، كذلك، فإذ كانت الشمس هي إحدى عناصر هذا الكون، فهل سيتمكن الإنسان من السيطرة عليها هي الأخرى؟

ويعِّرف معجم أوكسفورد Oxford الكون بأنه الكل التام للخلق والخالق: «The whole creation and the Creator»[25] إلا أننا لا نعتقد بوجوب اشتمال الكون على الخالق، فإذا كان الكون يشتمل على كل المخلوقات، فكيف يكون خالقه مشمولاً مع ما خلق في آن واحد؟

أما معجم ويستر Webster فيعرف الكون بأنه كل الأشياء التي تم خلقها بما فيها الأرض والأجسام السماوية التي ينظر إليها على أنها متحدة لتشكّل نظاماً

(24) سورة يوسف، الآية: 76.

(25) Hornby, A.S. Oxford Advanced Learner Dictionary of Current English. Britain: Oxford University press, 25th ed, 1987, p.942.

واحداً أو كلاً كاملاً: «All created things including the earth and heavenly bodies viewed as making up one system»[26].

فعناصر الكون إذاً تتحد لتشكل نظاماً واحداً ومتسقاً بكل ما فيه، والكوننة بالمقابل تعني السيطرة على كل هذه العناصر، فإذا تمت هذه السيطرة على بعض هذه العناصر، وعجز الإنسان عن السيطرة على بعضها الآخر، فهل تكتمل السيطرة؟ بل هل تعد السيطرة سيطرة بالفعل بالسيطرة على بعض من كل بالرغم من أن هذا الكل لا يكتمل إلا بكافة عناصره سيما أنها تشكّل في مجموعها متحدةً نظاماً متسقاً ومتكاملاً؟

وإذا كانت العولمة توجب التفاعل الإنساني وتداخل البشرية بما يخلق نموذجاً للقرية الكونية الواحدة، فهل سيتحقق هذا التفاعل والتداخل مع عالم لم نعرفه أيضاً؟ وبالرغم من أن المعجم اللغوي (مختار القامرس) يجعل من تكوين الأشياء صفة لصيقة بالخالق، إلا أنها يمكن أن تكون للإنسان أيضاً، لكن ابتداء الأشياء وتكوينها وإيجادها يكون أولاً للخالق الموجد لكل شيء ثم يأتي بعد ذلك الإنسان الذي يمكن له أن يكوّن شيئاً.

ويتحدث غرايغوار منصور عن الكوننة أو الكونية بقوله...«إننا نرى في الثقافة ـ التي تريد لنفسها السيطرة ـ تطرح نفسها كونية، متجاوز خصوصية الآخرين ضمن منظور أحادي للكون»[27].

إذاً يقع التشابه بين العولمة والكوننة والكوكبة في أن كلاً منها هو على وزن (فوعلة)، وهو إحداث الشيء بطريقة قسرية بما يفقد الأصول ويحل محلها ما هو جديد وبعبارةٍ أخرى إلغاء الخصوصية، أما الاختلاف فهو في الموضع أو المجال الذي يتحقق فيه كلٌ منها، فحيث يكون الكون فثمة كوننة

---

(26) Webster's New English Dictionary. Pocket Edition. Beirut: Librairie Du Liban, 1982, p.564

(27) غريغوار منصور مرشو وسيد محمد صادق الحسيني، نحن والآخر. دمشق: دار الفكر ـ بيروت: دار الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، 2001، ص 15.

Universalism، وحيث يكون العالم (من منظور السيطرة وإلغاء الخصوصية) تكون العولمة Globalization، وحيث يكون العالم (من منظور الاعتراف بالخصوصية دون السيطرة) تكون العالمية World-wide.

ويُفهم من ذلك كونية الشيء هي إيجاده ووضعه على مستوى الكون من خلال تفاعل الإنسانية كلها وتداخل شؤونها السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعضها ببعض بما يخلق نموذجاً للقرية الكونية الواحدة التي تختفي معها سيادة وخصوصية المجتمعات.

ونخلص من ذلك إلى القول بأن العولمة شيء والكونية شيءٌ آخر، وعلى هذا لا يصح استخدام المصطلحين كمترادفين أحدهما للآخر وذلك بالرغم من تشابههما جزئياً في الفعل الآمر الملزم بالقيام بالشيء.

ثالثاً ـ الكوكبة (الكوكبية):

ظهر مصطلح الكوكبة الذي أطلقه إسماعيل صبري[28] حيث عرَّفه بأنه «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة دون اعتداد يُذكر بالدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو دوله معينة، ودون حاجةٍ إلى إجراءات حكومية»[29]. إلاّ أننا وقبل الشروع في تحليل هذا التعريف ومحاولة استيعاب جزيئاته، فإننا سنقف قليلاً على الأصول اللغوية له، فأصل هذا المصطلح هو «الكوكب أي النجم وسيد القوم، وفارسهم. والكوكبة: الجماعة»[30]. وبذلك يكون الاسم هو كَوْكَبْ، أما الفعل فهو كوكَبَ (في الماضي) وهو على وزن فوعل، وعلى هذا يجوز القول بأنك قد تكوكب الشيء فيصبح كوكباً أو كوكبياً وهنا إما أن يكتسب الشيء صورة الكوكب فيصبح شبيهاً به أو مماثلاً له، وإما أن تعمم هذا الشيء وتجعله على مستوى الكوكب.

---

(28) مفكر اقتصادي من مصر.

(29) إسماعيل صبري عبد الله، (أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين)، مجلة عالم الفكر، المجلد 26، العددان 3، 4، 1998، ص 453.

(30) الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1983، ص 540.

والكوكبة لغةً الجماعة وفيها إشارة إلى التجمع الذي يمكن أن يولّد التبادل والتفاعل بين سكان الكوكب ولكن ليس بالضرورة لأن كينونة الكوكبة (الجماعة) ليست مقترنة دائماً بحدوث التفاعل والتبادل بين أعضائها، فقد يحدث أن يجتمع عددٌ من الأفراد في مكان ما فيشكلوا جماعة دون أن يقوم بينهم أي نوع من التفاعل بسبب اختلافهم على الموضوع، ولذلك «قد يلتقي الأفراد ولا يتم بينهم تفاعل، والسبب هو اختلافهم على الموضوع، والأفراد بدون موضوع لا خلاف بينهم»[31].

الكوكبة إذاًهي وضعُ الشيء على مستوى الكوكب، فإذا عرفنا أن الكواكب Planets جغرافياً هي «أجسام صغيرة معتمة لا تضيء بنفسها، وإنما تستمد نورها من الشمس، وهي.. تختلف عن بعضها في الحجم والكثافة والكتلة والبعد عن الشمس»[32]. ، والكواكب هي عطارد Mercury، والمريخ Mars، والزهرة Venus، والأرض Earth، والمشتري Jupiter، وزحل Saturn، وأورانوس Uranus، ونبتون Neptune، وبلوتو Pluto.

إذاً الأرض هي واحدة من مجموعة الكواكب السيّارة المشار إليها أعلاه، فإذا كنا نتحدث عن الكوكبة، فأي كوكب نعني؟ وأي كوكبٍ هو ذلك المخصوص بالسيطرة وتغيير المعالم ووضع الشيء على مستواه وتعميمه؟ فإذا كنا نقصد كلَّ الكواكب المذكورة فإن تحقق الكوكبة صعبٌ حالياً وذلك لما تمت الإشارة إليه مسبقاً من صعوبة السيطرة والتحكم في الأشياء التي ليس لنا بها علم، وإذا كنا نخص كوكب الأرض فحسب بعملية الكوكبة، فهنا يصبح من الأفضل الاستعاضة عن مصطلح الكوكبة بمصطلحٍ آخر هو (الأرضنة) بما يفيد السيطرة على الأرض وتغيير معالمها وفرض نظام جديد عليها.

بقي لنا أن نشير إلى عدد من المصطلحات الأخرى التي ظهرت مترافقة مع مصطلح العولمة وإن كنا نرى أنها لا زالت أكثر دقة وتحديداً من العولمة، فهناك

---

(31) عقيل حسين عقيل، المفاهيم العلمية (دراسة في فلسفة التحليل). طرابلس: دار الروّاد، 200و ص 41.

(32) جودة حسنين جودة، معالم سطح الأرض. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص 32.

على سبيل المثال مصطلح أمركة (Americanization (Americanism، وهو ما يفيد هيمنة النمط الأمريكي بكافة أبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتعميمه على شعوب العالم، وبالمثل فإنه يمكن لنا التحدث عن الأورَبة Europism وهذا في حال سيادة النمط الأوروبي، والعوربة Arabism لدى سيادة النمط العربي، وهلم جراً.



د. محمد محمد الكمالي
جامعة صنعاء - كلية الآداب



المقدمــة

الإطار العام للبحث:

هذا هو الموضوع الرابع الذي يقدمه الباحث والمرتبط بالتراث العربي الإسلامي في اليمن حيث آل على نفسه أن يستمر في تنقيب التراث العربي بصفة عامة والتراث اليمني بصفة خاصة وإخراج كل جديد فيه فهو جوهرة مطمورة مضئ عليه مئات السنين ولم يتحرك ضمير المثقف اليمني بالشكل المطلوب، نظراً للمقارنة بينه وبين المثقف غير اليمني حيث نجد هذا الأخير يتطلع دوماً لمعرفة التراث وخاصة التراث اليمني والوصول إلى معرفة أغواره واستخرج كل جديد فيه وأقول: إن هذا الموضوع الرابع المتعلق بالتراث اليمني وخاصة في

الجانب الزيدي يأتي مكملاً لسلسلة من الأبحاث اتخذت هذا الجانب لدراسة حالات معينة في التراث، ولقد كان البحث الأول خاصاً بالمذهب المعرفي عند الإمام الشوكاني والبحث الثاني والثالث خاصين بتراث المطرفية الزيدية، وها نحن الآن نبدأ في رحلة جديدة مع التراث الزيدي اليمني لأحد علمائنا الأفذاذ والذي ظل في عالم النسيان هو وتراثه داخل المجتمع اليمني عامة وبالمذهب الزيدي خاصة قرابة 374 عاماً. إنه العلامة/ صالح بن مهدي المقبلي أحد علماء اليمن المجتهدين والذي عاش في القرن الحادي عشر الهجري ومات خارج وطنه غريباً مهاجراً لطلب العلم والمعرفة فلا موطن غربته احتفظ له بتراثه ولا موطنه الأصلي سأل عنه، ومات هو وتراثه غريبين. ولذلك كان حقاً على الباحث وهو ينقب في التراث أن يضع اسم هذا الرجل في المقدمة في أيام بحثه الأول ولكن الحائل عن هذا في حينه قلة المصادر والمراجع لهذا الرجل أو عنه. والآن وقد بدأت الأقلام تقتحم تراث هذا الرجل كان من الضروري بمكان المشاركة في تعريف هذا العالم من جانب واحد هو الجانب المعرفي الذي لم يتطرق إليه أي شخص كتب فيه ولذلك اختار الباحث «المنظور المعرفي عند المقبلي» كموضوع لهذه الدراسة مشاركة منه لإظهار تراث هذا العالم الجليل.

تحديد المشكلة:

بعد الرجوع إلى مؤلفات العلامة صالح المقبلي المتوفرة وقراءتها اتضح للباحث أن المقبلي يمتلك منظوراً معرفياً متكاملاً غير أنه مبثوث في ثنايا مؤلفاته، لأنه لم يفرد موضوعاً خاصاً لتحديد منهجه ومذهبه المعرفي، ولذلك فإن الباحث يرى الآتي:

1 - من خلال مناقشات المقبلي للمذاهب والآراء المتعلقة بالموضوعات التي طرحها للنقاش في مؤلفاته تظهر شخصية المقبلي المتحررة من التبعية والتقليد. وهذا يعطينا مؤشراً بوجود مذهب معرفي مستقل.

2 - إن ترتيب الردود وتنظيم سياق الأدلة والترجيح بين الآراء، دليلٌ على وصوله إلى درجة الاجتهاد، وبالطبع لا بد من منظور معرفي، وبما أن

المقبلي لم يفردْ باباً أو فصلاً أو موضوعاً يحدد فيه مذهبه المعرفي فإن الباحث يطرح الأسئلة الآتية:ـ هل لابن المقبلي منظور معرفي أم لا؟ والإجابة تتضمن الإيجاب لأن شخصاً كابن المقبلي لا يمكن أن يبلغ درجة الاجتهاد دون أن يتميز بمنظور معرفي محدد لكنه ـ كما سنرى في الدراسة ـ لم يفرد لهذا الجانب دراسة مستقلة إنما بث أصول مذهبه في ثنايا مؤلفاته، ومن هنا تظهر صعوبة هذا الموضوع.

الدراسات السابقة:

لم يُخَصَّ هذا العالم بدراسات سابقة يمكن الاعتماد عليها في الجانب الأكاديمي، وإنما تناول بعض الباحثين والكتاب هذا الرجل للتعريف به من الناحية التاريخية فقط وقد جاءت على النحو الآتي:

1 ـ كتابة الإمام الشوكاني عنه في كتابه البدر الطالع أوضح فيه حياة ابن المقبلي في خمس صفحات وهي ترجمة مختصرة لم يتعرض فيها إلى أي جانب من جوانب هذه الدراسة.

2 ـ كتابة الأستاذ/ عبد المتعال الصعيدي في كتابه «المجددون في الإسلام» عرف بالمقبلي في أربع صفحات وربع الصفحة في إشارات خاطفة ذكر فيها ان المقبلي من المجددين وأنه كان معتدلاً في أمر الصحابة فقامت عليه الجارودية في اليمن بثورة عارمة ضد هذا الاعتدال كما أنه لم يسلم من الأشاعرة في مكة المكرمة حيث ثاروا عليه ونقموا منه لنقده مذهبهم ثم ذكر أن المقبلي تأثر بابن الوزير وابن تيمية وهذه الدراسة لم تتعرض لموضوع بحثنا مطلقاً.

3 ـ كتابة الأستاذ الدكتور: عبد العزيز المقالح وقد تضمنت الآتي:

ـ وصفه كما كتبته مجلة المورد المجلد الثامن العدد الثاني 1979م عن حديث العالم الروسي كراجكوفسكي الذي حاول تتبع حياة ابن المقبلي وأثبت أن له مدرسة ومريدين في بلاد داغستان يدرسون مؤلفاته ثم ذَكَرَ

الدكتور المقالح أن المقبلي من المجتهدين الذين يناقشون الموضوعات بالحجة والإنصاف متجردين عن التعصب وهو وصف يستحقه المقبلي لأنه بلغ درجة الاجتهاد. لكن المقالح لم يتعرض أثناء كلامه عن المقبلي إلى أي شيء عن موضوع بحثنا.

4 ـ كتابة حديثة أكاديمية كتبها الدكتور/ محمد عبد الرحيم الزيني في «المقبلي وآراؤه الكلامية» في عام 2000م تضمن هذا البحث حياته وآراءه الكلامية دون أن يتعرض لموضوع بحثنا هذا في شيء منه، لذلك كانت هذه الدراسة ضرورية لإظهار المنظور المعرفي عند المقبلي حيث لم يتعرض لها أحد من قبل.

حدود البحث:

سوف تقتصر هذه الدراسة على (المنظور المعرفي عند المقبلي) معتمداً على مصادره المعرفية.

منهج البحث:

لقد اعتمد الباحث على المنهج التحليلي المقارن في بعض القضايا التي تحتاج إلى هذا المنهج كما أنه استعان بالمنهج الوصفي لإبراز المذهب الفلسفي عنده.

لقد استخدم الباحث الأدوات التالية:

- المصادر الأصلية التي أثبت التاريخ نسبتها إلى المؤلف بدون شك.
- المراجع التي تناولتها هذه الشخصية المشار إليها في الدراسة السابقة.
- بعض الدراسات والمذاهب التي تعرض لها المقبلي بالنقد والتحليل كالمعتزلة والأشاعرة والصوفية وغيرهم من الفرق الإسلامية.

موضوعات البحث:

اشتمل البحث على عدة مباحث جاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: الحس مصدر للمعرفة.

المبحث الثاني: العقل مصدر للمعرفة.

المبحث الثالث: النص الديني مصدر للمعرفة.

المبحث الأول: الحس مصدر المعرفة.

المعروف أن أدوات الحس المعرفية هي الخمس: «الأبصار والسمع والشم والذوق واللمس»، والمقبلي حينما يتحدث عن موضوع ما أو يسوق كلامه لبعض القضايا، لم يشر صراحة إلى هذه الأدوات كمصادر معرفية، وإنما يستشهد بها لإثبات مسألة معينة قد تكون مرتبطة بالإبصار أو السمع... إلى آخره كقوله لزميل له من الجزائر: فهل تنكر أن لنا علماً وسمعاً وبصراً ووجوداً. رداً على قول زميله: الذي يدعى تأثير قدرة العبد ليس بموحد. قال المقبلي: فكأنما كشفت عنه غطاء فبهت[1].

والدلالة من هذا النص في جانب المنظور المعرفي عند المقبلي هو: إثبات السمع والبصر وربط هذه الثلاثة بالإنسان كأحد أفراد الإنسانية وهو جزئي وجودي حسي. ولقد وجد الباحث في أحاديث المقبلي، ما يدل على وجود المعرفة الحسية لكنه يطلق عليها بالأعراف الحادثة عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[2]. فجعل معرفة المقام مما تعارف الناس عليه كحادث حسي[3]. وهو يقصد المكان الذي تعارف الناس عليه بأنه مقام إبراهيم، وهو مكان جزئي محسوس.

والذي يظهر من ثقافة المقبلي، أنه يوظف المعرفة الحسية في تفسيره ببعض آيات القرآن الكريم، فمثلاً عند شرحه لقول الله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[4]. فيرى أن تخبط الناس في

(1) المقبلي: الأبحاث المسددة في فنون متعددة ص29.

(2) سورة البقرة، آية: 125.

(3) المقبلي: الأبحاث المسددة ص33.

(4) سورة البقرة، آية: 187.

المحسوسات مع توضيحها في هذه الآية دلالة على أن الناس ما زالوا في عمى عن معرفة الفجر، ثم يقول: فالنهار والليل والخيط الأبيض والأسود من المحسوسات التي يتبين من خلالها معرفة المواقيت[5]. ثم يستدل المقبلي على هذا المنظور المعرفي بالأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ والتي تدل على أنه كان يعلم أصحابه بالإشارة بيديه الكريمتين الأيمن والأيسر، مما يؤيد أحقية هذه المعرفة الحسية في الجانب الديني[6]. عند شرحه لقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَانَتۡ أَعۡيُنُهُمۡ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكۡرِي وَكَانُواْ لَا يَسۡتَطِيعُونَ سَمۡعًا﴾[7]. يرى المقبلي أن ذكر البصر والسمع دليلٌ على أن المعرفة الحسية توصل إلى الحق واليقين، طالما ترتب عليها الثواب والعقاب، لأن من وصفهم الله في هذه الآية امتنعوا من استعمال الآلتين لما خلقتا له، فاستحقوا العقاب. فكذلك من استعملها لما خلقتا له استحق الثواب[8]. وفي هذا دليل على أن الاستطاعة مع الفعل كما يراه الإمام الرازي في تفسيره[9].

وقد حاول الباحث أن يتتبع آراء المفسرين حول هذه الآية فلم يجد فيما تم مراجعته أحداً تطرق إلى هذا التفسير الذي آتى به المقبلي كالرازي والزمخشري وابن كثير والسيوطي والقرطبي والإمام الشوكاني وغيرهم.

وفي هذا المقام نجد المقبلي قد ربط بين المدركات الحسية والمدركات العقلية أثناء حديثه عن الآية الكريمة ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ قِطَعٞ مُّتَجَٰوِرَٰتٞ وَجَنَّٰتٞ مِّنۡ أَعۡنَٰبٖ وَزَرۡعٞ وَنَخِيلٞ صِنۡوَانٞ وَغَيۡرُ صِنۡوَانٖ يُسۡقَىٰ بِمَآءٖ وَٰحِدٖ وَنُفَضِّلُ بَعۡضَهَا عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾[10].

فيرى أن الآية تدل على أن كل عقل يدرك ما تضمنه النص، وأن إنكارهم

---

(5) المقبلي: الأبحاث المسددة ص44.

(6) نفس المصدر والصفحة.

(7) سورة الكهف، أية: 101.

(8) المقبلي: الأبحاث المسددة ص44.

(9) الإمام فخر الدين: التفسير الكبير جـ 21ص173.

(10) سورة، الرعد: 4.

ما أدرك نوعه كل عقل من أعجب العجائب، والآية ناطقة بأن كل عاقل قد أدرك الغرض منها، كما تدل الآية على أن الله حاكم على كل من أنكر المدركات العقلية كإنكارهم المدركات الحسية كالمبصر والمسموع، ولا يرتاب إلا غافل أو مكابر[11].

ثم يوضح المقبلي الربط بين البصر والبصيرة، فيرى أن البصر من مدركات الحس الظاهر فكذلك البصيرة من مدركات الحس الباطن، وكل من حضره البصر لايمكن إلا أن يدركه وكذلك البصيرة[12].

ثم يضرب على ذلك مثلاً «إن البصيرة في مدركاتها كالبصر في مدركاته، فكما أن البصر آلة لإدراك حقائق واقعة حسية بحسب ما أعطاه الله من قوة البصر وشرطه كالضوء بين الرائي والمرئي فكذلك يرتسم في البصيرة ماأدركه البصر فيكون جلياً لا شك فيه كبياض الشمس أو خفياً إلى حد ما فيكون مدلول لفظ الظن كما يكون ممن يرى شيئاً في الغلس ويتميز له نوع تميز حتى يترجح كونه أمراً من الأمور[13].

فهذا المقال يوضح لنا العلاقة المتلازمة بين الحس الظاهر والحس الباطن وهو ما نسميه «بالحس المشترك وتوابعه» في منظور ابن المقبلي المعرفي كما جمع بين الحس والعقل وأنهما يؤديان إلى اليقين.

ثم يقيد المقبلي هذا المنظور المعرفي بالعقل الفطري إذ يرى أن البصر والبصيرة كلاهما آلة للعقل يدرك بهما الحقائق فإن استعملهما أدرك، وإن لم يستعملهما لم يدرك حين ذلك شأن كل آلة. ثم يوضح معنى الاستعمال وهو صرفهما إلى ما جعل آلة له. أي أن الله خلق الآلات وجعل لها نظاماً تستطيع إدراك الحقائق من خلاله وهو ما أراده الله منها ولذلك قال: المدرك الفطري

---

(11) المقبلي: الأبحاث المسددة ص143.

(12) نفس المصدر والصفحة.

(13) المقبلي: الأرواح والنوافخ ص111.

يحصل بلا نظر، والمدرك النظري يحصل بالواسطة، إذن إدراك الأشياء على حقائقها يحصل بالجمع بين آلة الحس والقلب[14].

لأن القلب ـ من وجهة نظر المقبلي ـ يحتوى على واعظ يسمى (التنبيه)[15]. وهو ما يسمى في وقتنا الحاضر (بالضمير) إذ لولاه لما حصل الإدراك فلا بد إذاً من تصور الآتي: (الحس + المحسوس + القلب = الإدراك) وفي هذا إشارة إلى أن القلب هو مركز المعرفة، وفي هذا دليل على اهتمام المقبلي بالمعرفة الحسية والدليل عليه قوله «إن رواية العلماء إذا لم تستند إلى الحس في كون المرسلين رجالاً لا ملائكة فغير مقبولة[16]. ولا يكتفي المقبلي بهذا بل يذهب إلى أبعد منه فيربط جميع أعمال الجوارح بالمنظور المعرفي الحسي فيقول: (إن العبادة معناها الاعتراف بما هو حق والاعتراف بالحق واجب من دون نظر إلى شيء أصلاً، فكلمة التوحيد وغيرها كالتسبيح والتحميد من قبيل الاعتراف بمدلولاتها قولاً، والإعتراف بما تتضمنه هذه الكلمات من معانٍ تسمّى اعترافاً معنوياً، فإذا اقترن بهذا الاعتراف عمل سائر الجوراح كالصلاة والصيام والحج فإن هذا يعتبر معرفة حسية يقينية لاشتمالها على القول والفعل[17].

وقد أوضح المقبلي درجات بيان الحق على النحو الآتي:

1 ـ التنبيه إذا كان الناظر يستقل بعقله.

2 ـ نص الدليل لطالب الحق.

3 ـ المحاجة والمجادلة وبذل الجهد للخصم الألد.

وهذه الثلاثة كلها تدخل ضمن نطاق المعرفة الحسية عند المقبلي، وكلها

---

(14) المقبلي: الأبحاث المسددة ص143، 144.

(15) نفس المصدر ص144.

(16) نفس المصدر ص363.

(17) المقبلي: العلم الشامخ ص43.

بيان للحق ومندرجة من الأيسر إلى ما هو عسير في المحاجة والمجادلة وهي مشتملة على الأقوال والأفعال وكلها تندرج ضمن أعمالِ الجوراح.

والمعرفة الحسية من خلال أعمال الجوارح ثابتة وواضحة عند المقبلي ولا يختلف عليها اثنان. فالمقبلي هنا يعطي المعرفة الحسية أعلى مكانة في الجانب الديني حيث يربط عمل الجوارح بها ويحدد عملها بالصلاة والحج والصيام ويثبت لها اليقينية والوجوب وهو ما رأيناه في بحثنا السابق عند الإمام الشوكاني في مذهبه المعرفي.

المبحث الثاني: العقل مصدر المعرفة.

لا يعتقد الباحث أن الاتجاه العقلي عند ابن المقبلي مصدره التلمذة على الاعتزال من خلال الانتقاء كما يرى بعض الباحثين لكنه كون منظوراً معرفياً عقلياً من النصوص الدينية لأنها من وجهة نظره أوضحت بجلاء أن هذه الهبة التي وهبها الله للإنسان وهو (العقل) له مهام وأعمال تتناسب ووجوده لدى الإنسان. والمعرفة كجزء مهم في حياة الإنسان لا بد وأن تأخذ بسلطان العقل حتى تتمكن هذه المعرفة من تحديد مهامها سواء على المستوى المعرفي الخارجي أم على المستوى المعرفي الداخلي أم ما يسمى الذاتي.

والنزعة العقلية لدى ابن المقبلي قائمة على المعارضة التي سلكها لتفنيد آراء المذاهب والتيارات التي لا يتفق معها في بعض الجزئيات، لذلك لا نستطيع القول بأنه سلفي أو اعتزالي وإنما هو عالم من علماء الزيدية الذين حاولوا تصحيح بعض أخطاء علماء الزيدية ودعا إلى عدم التعصب للمذهب فلم يلق تجاوباً، لذلك تعرض لعلمائها كما تعرض لعلماء المذاهب الأخرى غير أنه أثناء الحديث عن آل البيت وما آلوا إليه أثبت أنه زيدي.

وعليه فإن الباحث يرى أن المقبلي يندرج ضمن علماء الزيدية المتحررين من عقدة التقليد المذهبي ومحاولات إظهار اجتهادات جديدة لم يألفها الواقع إلا نادراً. لذلك لم نر المقبلي قد افرد مبحثاً أو فصلاً عن مؤلفاته خاصاً بالمعرفة حتى يتضمن الجانب العقلي جزءاً منه، ولكن ضمنه في كتبه أثناء حديثه عن

الموضوعات المتفرقة والمختلفة كقوله: إن الله تعالى: فطر العقول قابلة للحق منكرة للباطل[18].

ومن خلال الاطلاع على مؤلفات المقبلي تظهر نزعته العقلية فيرفع من شأنه ويجعله أساس الكتاب والسنة ويرى أنه حجة الله في الأرض إذ يقول: الحمد لله قد صحت لنا نبوة محمد ﷺ، كما صح لنا وجوده وآمنا بجميع ما جاء به بواسطة حجة الله علينا وهو العقل الفارق بيننا وبين غير المكلفين[19]. كما يرى أنه لم يحتج في كتابه بغير هذه الثلاثة (العقل، الكتاب، السنة) وقد أكثر القرآن من ذكر الأمم التي لم تسمع ولم تعقل وسفهها وحكم عليها بالعقاب، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[20]. وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾[21]. وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[22]. وبالرغم مما يثبته المقبلي من المنظور المعرفي الحسي كما سبق ويؤكد على ضرورة وجوده وربطه ذاك بالجوارح والأعمال العبادية القائمة من خلاله، أقول بالرغم من ذلك فإنه قد رفع من شأن العقل أكثر من ذلك إذ يقول: إن إبطال العقل باتباع الحواس وإغفال النظر يؤدي إلى الإصرار على الكفر والامتناع عن الإيمان[23]. فهذه نظرية عند المقبلي إن من اعتمد على الحس وغض الطرف عن العقل فإنه يؤدي إلى اغفال النظر والامتناع عن الإيمان، وكونُه يربط الإيمان باستعمال العقل ويثبت الكفر بعدمه أمر في غاية الخطورة لأن فاقد العقل لا يمكن أن نجعله كافراً ومن لم يستعمل البرهان العقلي لا يمكن أن نجعله كافراً. وهذه من الشطحات المتطرفة عند المقبلي التي تؤخذ عليه. ونرى المقبلي هنا يأخذ بتلابيب المتصوفة، الذين يرون أن الحكم على

---

(18) المقبلي: الأبحاث المسددة ص102.

(19) المقبلي: العلم الشامخ ص382.

(20) سورة الملك، آية: 10.

(21) سورة الفرقان، آية: 44.

(22) سورة الأنعام، آية: 110.

(23) المقبلي: الأبحاث المسددة ص80.

الأشياء ليس من اختصاص العقل وإنما هو من الشرع مع العلم أنه شن حرباً على الصوفية وخاصة منهم أصحاب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود. ولقد أوضح المقبلي وظيفة العقل وعلاقته بالشرع، فاثبت أن وظيفة العقل الإدراك ووظيفة الشرع البيان.

فإدراك الأشياء تحصل بالعقل ولكنه لم يصدرالحكم وإنما الشرع هو الذي يبين أن هذا حرام وهذا حلال أو منكر وغير منكر وهو بهذا يخالف وجهة النظر الاعتزالية[24]. فالمنظور المعرفي في إدراك الأشياء إذاً إنما سبيله العقل، فالعقل بهذا المنظور مصدرة للمعرفة ولذلك أثبت المقبلي من القرآن الكريم أنّ المدركات السمعية والعقلية لا بد من الإيمان بها وعدم التكذيب وإنهما متلازمان لا يمكن إثبات أحدهما دون الآخر[25]. قال تعالى: ﴿أَكَذَّبْتُم بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِيطُوا بِهَا عِلْمًا﴾[26].

وهذا وعيد من الله لمن كذب بالمدركات السمعية والعقلية من دون بلوغ غاية الوسع في طلب معرفتها، أي أنه لا بد أن يشمر الإنسان لمعرفة العلوم الآتية عن طريق السمع أو العقل، وألا يؤمن ببعضها ويكفر ببعض لأن الله وصفهم بالريب وبإخفاء الحق، بل قد يدعون العلم وهم كاذبون[27]. ثم إذا حدث التصادم بين مدلول السمع ومدلول العقل فما موقف المقبلي من ذلك؟

يرى أن هناك جانباً من العقليات الصرف إذا وجد التصادم بينها وبين السمع وثبت أن مدلول السمع لا يحتمله البتة، فلا مانع من تغليب الجانب العقلي. إلا أن المقبلي قد استدرك هذا وقال: لكن غير ذلك واقع، أي أنه لم يوجد على الواقع وإنما هو افتراض جاء من قبل المعتزلة وليس من قبل الله[28].

---

(24) نفسر المصدر ص95.

(25) نفس المصدر ص203.

(26) سورة النمل، آية: 84.

(27) المقبلي: الأبحاث المسددة ص204.

(28) نفس المصدر ص 42.

ثم لو سلمنا جدلاً وافترضنا شذوذ مسألة من السمع استقل بها العقل، فالعقل حجة الله وحكمه كصريح خبر الله سبحانه إلا أن هذا شيء لا يكاد يوجد بدنيانا، بل قد أردف الله سبحانه كل حجة عقلية بحجج سمعية يتضح من خلالها عند من تأمل فيها عدم وجود التعارض بينهما[29]. وقد أكثر ابن المقبلي استعمال المعرفة العقلية في كثير من الموضوعات حتى وصل إلى مرحلة التعصب والخروج عن الآداب المتعارف عليها عند العلماء وذلك عند مناقشته للمسائل الكبرى كالصفات والتحسين والتقبيح وأفعال العباد والكسب والحكمة والتعليل والقدرة والإرادة والعلم وما يحول حول هذه المسائل من خلافات شديدة بين علماء المسلمين الذين ناقشوا هذه الموضوعات وكل منهم وصل إلى نتيجة تخالف أو توافق نتيجة مجتهد ما لمذهب ما، والمنصفون سواء في القديم أو في الحديث أو في عالمنا المعاصر يرون أن الجميع مجتهد ولكل مجتهد نصيب لأن النية ليست سيئة وإنما قصدهم معرفة الحقيقة لكن ابن المقبلي خرج عن هذه الدائرة وتعصب كثيراً ووصف الأشاعرة ومجتهديهم بصفات لا تليق بعالم مجتهد مثله[30].

بل تحيز كلية إلى مذهب المعتزلة ودافع عنهم دفاع المستميت[31]. وهذا ليس حباً فيهم وإنما نكاية في الأشاعرة.

ولو أنه في بعض المواقف يتعرض للمعتزلة على استحياء لا يصل إلى درجة النقد العلمي[32]. أما الأشعري والأشاعرة فإنه يصفهم بكل الصفات السيئة والجارحة كقوله في صفحة 185 من كتابه العلم الشامخ وما بعدها. وهاك طرفاً من أنظار الأشعري (الردية) وقوله في صفحة 188 وغير ذلك من مذاهبه الردية وأقواله السمجة (أي الأشعري) وقوله في صفحة 189 فهذه الحكاية (هوس) أي حكاية الأشعري أنه رأى رسول الله ﷺ في المنام والرسول ﷺ يقول: **(من رأني**

---

(29) المقبلي: العلم الشامخ ص325.

(30) أنظر العلم الشامخ: ص182، ص185، ص190، ص191، وما بعدها إلى ص196.

(31) أنظر المصدر نفسه ص192، ص135، ص163.

(32) المقبلي: العلم الشامخ ص190ئ

في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي)[33]. كما أنه يذكر في صفحة 190 أن الأشاعرة يجوزون العفو عن فرعون، وهذا الكلام لم نره في كتب الأشاعرة إطلاقاً وقوله في نفس الصفحة والعجب ممن يدعى بحجة الإسلام الغزالي ما زالت هذه الخرافة سيفاً بيده ويقصد بذلك الحوار الذي جرى بين الإمام الأشعري وأبي علي الجبائي حول الإخوة الثلاثة المعروفة حيث يقال إن الجبائي عجز عن الإجابة فكانت سبباً لتحول الأشعري من المعتزلة إلى السنية.

وقوله على الأشعري في صفحة 191 حيث ساق تبرأته من قبل العلامة ابن السبكي حيث يقول فأعرض هذه المقالات التي حكيناها عنه وغيرها من مذاهبه الخبيثة على الكتاب والسنة[34]. كما أنه تعرض في كتابه العلم الشامخ للمتصوفة ومذاهبهم فانزل سيفه الحاد عليهم وقطع أمعاءهم وخاصة ابن عربي صاحب الفتوحات المكية الذي غالى في تكفيره وتفسيقه.

المبحث الثالث: النص الديني مصدر المعرفة.

لا شك أن من يرجع إلى نصوص القرآن والسنة سيجد أكثرها تتعرض لمصادر المعرفة جميعها وبأسلوب واضح ومشوق وجذاب يتفق مع الواقع ومع العقل والمنطق توصل القارئ إلى هدف محدد ومعين فالقرآن حيثما يتحدث عن الحس يوضح أن الحواس نعمة من نعم الله على الإنسان ويعتبر النص واسطة بين الإنسان وبين الأشياء من حوله قال تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِۦ﴾[35]. وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[36]. وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ*وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ*وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ*وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[37]. وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً

---

(33) الإمام القرطبي: تلخيص الإمام مسلم ص 988 باب رؤية النبي ﷺ.

(34) المقبلي: العلم الشامخ ص191.

(35) سورة الأنعام، آية: 46.

(36) سورة الملك، آية: 23.

(37) سورة الغاشية، آية: 17 و18 و19 و20.

فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ*وَسَخَّر لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ﴾[38]. فهذه الآيات وغيرها كثيرة في القرآن تتحدث عن المحسوسات يفهمها الجاهل والمتعلم على السواء، والعلامة المقبلي عندما يتحدث عن أي موضوع تجده يستشهد بالحس بطريقة واضحة لا غموض فيها[39]. كذلك أيضاً إذا انتقلنا إلى العقل فإننا نجده يستدل حال حديثه بالعقل وينزع إلى أن يجعل العقل متلازماً للسمع بحيث يصعب على المتحدث الفصل بينهما أو الحديث عن أيهما دون الآخر، غير أنه حدد للعقل وظيفة وهي الإدراك ومعلوم أن إدراك الشيء تسبقه المعرفة الحسية لكن المقبلي هنا يسند إصدار الأحكام إلى الشرع وليس إلى العقل بخلاف المنهج الفلسفي الذي يجعل من المعرفة الحسية صوراً في الذهن يحصل نتيجة لهذه الصور إدراكات فيتولى العقل الحكم عليها.

والمقبلي في كتبه يقرن السمع والعقل لإثبات حكم ما. ففي أثناء شرحه لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ....﴾[40]. يقول المقبلي: إن أكثر المفسرين بل جلهم ذكروا هنا قصة الغرانيق، وكثير من العلماء أنكر هذه القصة، يرى المقبلي أنه على الرغم من هذه الروايات لو افترضنا صحتها لقطعنا بكذبها، لدلالة العقل والسمع، أما العقل فلمناماة افظع الكفر وأنفاه للنبوه والتوحيد لأحوال الأنبياء.

وأما السمع فلقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ*إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[41]. فقد قرن المقبلي الدليل العقلي مع الدليل السمعي ليصل إلى نتيجة مؤادها إبطال قصة الغرانيق[42].

وقد ذكر المقبلي أن الله تعالى: عندما يستعرض كلام الكافرين ويرد

---

(38) سورة إبراهيم، الآيتان: 32 و33.

(39) راجع المبحث الأول من هذا البحث الخاص بالمصدر الحسي عند المقبلي والاستشهاد بالآيات والأحاديث.

(40) سورة الحج، آية: 52.

(41) سورة النجم، آية 3 و4.

(42) المقبلي: الأبحاث المسددة ص198.

عليهم يجعل الإحالة دائماً إما إلى حواسهم أو إلى عقولهم خاصة المسائل الكبيرة التي لا تفهم إلا من خلال العقل، فقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾[43]. يرى المقبلي أن تفسير الزمخشري لهذه الآية بعيد عقلاً، وأن تفسير الرتق ليس التصاق جرم الأرض بالسماء، وأرجع ابن المقبلي تحرير هذه المسألة إلى النظر في قول نوح عليه السلام ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾[44]. فإنه لا يذهب طريق إلى هذا العدد بالعقل. فأحالهم على عقولهم ليتوصلوا بذلك إلى معرفة الخالق، ثم معرفة رسله، وما جاؤا به من الأوامر والنواهي. فهنا المقبلي أختار تفسير القرآن بالقرآن بطريقة معرفية شملت الحس والسمع والعقل على السواء. كما أشار ابن المقبلي أن أمر الله يعرف بالدليل السمعي والعقلي معا فعند شرحه لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[45]. يذكر أن مراده وأمره إنما يعرف بدليله من عقل وسمع، وقد دل العقل أن الله حكيم وشأنه أنه تناسبه إرادة الحسن وكراهية القبح ولا يجوز عليه العكس[46]. وهذا رأي متفق مع اتجاهات المعتزلة ومخالف لمذهب أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم حيث يثبتون أن الله خالق كل شيء.

وإذا تتبعنا آراء المقبلي في ثنايا حديثه عن النص الديني فإن الكلام كثير والأمثلة كثيرة ولكن سوف نأخذ مثالاً واحداً من القرآن الكريم ونذكر المنظور المعرفي الذي نستخرجه من شرح المقبلي لهذا المثال، يقول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[47].

---

(43) سورة الأنبياء، آية: 30.

(44) سورة نوح، آية: 15.

(45) سورة البينة، آية: 5.

(46) الحسن: ما استكمل صفات تبعث على الرضى وتدعو إلى المدح.

القبح: ما فاتته هذه الصفات فكان مبعث ذم واستهجان. (مجمع اللغة العربية المعجم الفلسفي ص72 مادة (403).

(47) سورة الأنعام، آية: 153.

ذكر المراغي في تفسيره عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: خط رسول الله صلى الله عليه وسلم خطا بيده ثم قال: هذا سبيل الله مستقيماً، ثم خط خطوطاً عن يمين ذلك الخط وعن شماله ثم قال: وهذا السبل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو إليه، ثم قرأ وأن هذا صراطي مستقيماً. . . الآية وقد أورد ابن المقبلي هذه الآية في مقام المتفرقات من كتابه الأبحاث المسددة وأثبت أربعة وعشرين مثالاً لهذه الآية اشتلمت على كثير من أمور الدنيا والدين ذاكراً أن الذين اتبعوا السبل حادوا عن الحقيقة أو الطريق السوي الذي فيه النجاة.

والشاهد من هذه الآية لموضوع الدراسة هنا أن المقبلي ذكر هذه الأمثلة الأربعة والعشرين مستعيناً بالحس والعقل والوجدان والنص أو الضرورة الدينية، حيث قال: إن الصراط المستقيم تشهد به الضرورة الدينية والعقلية، ومعنى الصراط المستقيم أن يفسر القرآن بما يقتضيه لفظ اللسان العربي، ومن هذا نستدل على المنظور المعرفي الحسي والعقلي والنصي على السواء لأن الله سبحانه جعل العقول تدرك ما تشاء من الحقائق بواسطة الحس والعقل والدين (أي النص الديني) لكن الذين اتبعوا السبل أنكروا النظر العقلي، وقالوا إنما يعتبر التعليم، ولم يعلموا أن التعليم يترتب على الإدراك العقلي، فكانوا بهذا قد نفوا النظر والتعليم معاً. وأثناء شرح المقبلي لهذه الآية تعرض للمنظور المعرفي لدى الصوفية حيث اعتبروا الكشف منهجاً لهم فقال: إنهم قد ضللوا العقل فلزمهم نفي الكشف والعقل معاً. ثم تعرض للمنظور المعرفي لدى أهل السنة خاصة الأشاعرة منهم ذاكراً أنهم نفوا التحسين والتقبيح. فلزمهم نفي الشرع لنفي مقدمته.

وأثناء شرحه للآية أيضاً تطرق للمعتزلة وسماهم (المدعون بإحاطة العقل) فيرى أنهم حادوا عن الصراط المستقيم وتكلفوا فيما يعنيهم فأوغل كل منهم فيما مال إليه في مجال الخطر. والواقع أن المقبلي قد شمل من خلال شرحه لهذه الآية أمور الدنيا والدين فمن لم يعرف الله فقد حاد عن الصراط المستقيم لأن الجحود لا يزيل المعرفة، والمراد بالمعرفة هنا العلم بما أنزل الله إليهم من النصوص، فالنص الديني إذاً مصدر من مصادر المعرفة الأساسية.

كما تطرق المقبلي إلى مسألة الخلق ـ من المنظور المعرفي ـ بغرض وحكمة، وأثبت أن الأشاعرة نفوا الغرض والحكمة من الخلق، وهذا تجنٍ على الأشاعرة انسياقاً منه وراء المعتزلة ولم يرجع إلى أقوال العلماء من قبله. فالعلامة محمد بن إبراهيم الوزير قد قرر في هذه المسألة تبرئة الأشاعرة من هذه المقولة، وأنهم يقولون بالغرض والحكمة من الخلق(48). وهنا سؤال: هل يمكن أن يكون الظن معرفة عند المقبلي؟ يذكر ابن المقبلي هذه المعرفة عند قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾(49). ويسوق رأي الزمخشري مختصراً ولم يعلق عليه أو ينقده فكأنه موافق لرأي الزمخشري وهو القول: بأن المراد بالأكثر الكل، والمقلد لا يلزم أن يظن، وهو كلام مبهم وغير واضح مما جعل الباحث يرجع إلى نصوص أخرى في القرآن ربما تتضح من خلالها هذه الرؤى.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾(50). فهذه الآية تمدح صنفاً من الناس وهم الذين يؤمنون بالآخرة.

فالظن هنا إما مقارب لليقين أو يغلب عليه القرب. ويقول الله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ﴾(51). وهذه الآية تدل على اليقين عند الذي أوتي كتابه بيمينه فأدخله الله الجنة.

وعلى هذا التفسير فلفظ الظن هنا مصدر من مصادر المعرفة اليقينية، فلا يمكن أن يكون المقصود هنا بالظن مجرد الميل النفسي إلى أحد الأمرين دون الآخر مع الشعور بإمكان نقيضه كما هو معروف من تعريف الظن عند الفلاسفة وعلماء النفس.

فالظن المذكور بالآيتين يعني العلم سواء كان مقارباً لليقين أو هو اليقين.

---

(48) أرجع إلى كتاب إيثار الحق على الخلق للعلامة محمد ابن إبراهيم الوزير.

(49) سورة يونس، آية: 36.

(50) سورة البقرة، آية: 46.

(51) سورة الحاقة، آية: 20.

إذاً فما هو الظن في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ فالراجح والله أعلم أن الظن في هذه الآية يعطي معنى الشك وكذلك في بعض الآيات التي ذكرت في القرآن. وإذا كان الظن بمعنى الشك فلا ريب أن المعنى يختلف تماماً لأن الظن بمعنى الشك يعطي التردد وعدم الرجحان وتكون نتيجته حيرةً واضطراباً قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾[52]. وقال تعالى: ﴿ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾[53]. وقال تعالى: ﴿أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ ﴾[54].

أما الظن المفضي إلى الطرف الراجح فلا ريب أن الله تعالى: قد تَعَبَّدَنَا به كما يحكي ذلك ابن الأمير الصنعاني حيث يقول: تعبد الله العباد بخبر الآحاد، وكذا الحكم بشهادة العدلين، وأن أكثر تفاصيل الصلاة والزكاة والحج لم تثبت إلا بخبر الآحاد، والآحاد ظنية، لا تعتبر في الأغلب إلا الظن وما تعبدنا الله به فهو حق لا باطل.

ومن قال إن الظن هو الشك مطلقاً حملة على تفسير لغوي وليس اصطلاحياً، وحمل الظن في الآية في هذا لا ينهض عليه دليل. فالمراد من الآية كما يقول ابن الامير في تعليقه على رأي ابن المقبلي إلزامهم بالعمل بالظن وأن العمل به واجب لأنه في مقام الرجحان ولا يشترط اليقين. فالظن معتبر ثواباً وعقاباً.

فإذا انتقلنا إلى السنة باعتبارها مصدراً من مصادر المعرفة الديني فإننا نرى ابن المقبلي يهتم كثيراً بالأحاديث النبوية خاصة الأحاديث الصحيحة منها، ويرى أن المتواتر لا بد وأن يوافق العقل ولا يناقضه.

وهذه المقولة مشهورة عند ابن تيمية حيث ألف كتاباً سماه (درء تعارض العقل والنقل) ورأي المقبلي هذا جاء أثناء شرحه للآية الكريمة وردِّهِ على

---

(52) سورة فصلت، آية: 45.

(53) سورة التوبة، آية: 45.

(54) سورة إبراهيم، آية: 10.

الزمخشري وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[55].

يقول: إن الزمخشري جعل كلمة الرب هو قول الله الذي كتب في اللوح المحفوظ وأخبر به.

ويرى الزمخشري أن تلك الكتابة معلومة لا كتابة مقدر ومراد وهو مذهب اعتزالي حاول ابن المقبلي تفصيل ذلك من خلال منظوره المعرفي. لكنه من شدة تعصبه ترك نقد الزمخشري وذهب يتهجم على المجبرة (ويقصد أهل السنة) ثم علماء الكلام وفي هذا تعميم حيث قال: أما كونه مراداً فلا دلالة بالآية عليه، وإنما أراد به دفع مذهب المجبرة. وأما كونه مقدراً فأي مانع منه إن أريد مدلول مقدر اللغوي وهو مثل العِلْم وتابع له. ثم يقول: ولا يمتنع ذلك عند المعتزلة كيف وهو متواتر معنى في الشريعة مع مطابقة العقل، وإن أراد الحتم فليس مدلولة لغه وكأنه أراد به خصم المجبرة لحملهم به على ذلك لجاجاً منه إذ ليس من لازم التقدير الحتم. فإن المتكلمة تركوا الحق جانباً وشغلهم ما كانوا يفترون. وهو يقصد بذلك أهل السنة من الأشاعرة.

وقد رد ابن الأمير الصنعاني على الزمخشري والمقبلي معاً فقال: هنا ثلاثة ألفاظ، معلوم، مقدر، مكتوب، يتصف بها كل كائن قبل كونه من أفعال الرب تعالى: وأفعال عباده، ثم يبرزه الله تعالى إلى الكون والوجود على وفق تلك الصفات.

وكما أنه ليس العلم يقتضي جبراً ولا حتماً، كذلك سَبْقَ القدر والكتابة فإنهما من فروع العلم وأخص منه. وهذا متفق عليه بين الفريقين، فإن سبق القدر لا يوجب وقوع المقدور بنفسه بل باختيار الفاعل.

وقد ساق ابن الأمير قول العلامة النووي في شرح مسلم وهو أشعري عن

(55) سورة يونس، آية: 96.

الخطابي وهو أشعري أيضاً قوله: إنه يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر إجبار الله العبد وقهره على ما قدره وقضاه، وليس الأمر كما يتوهمونه إنما معناه الإخبار عن علم الله بما يكون.

ثم قال ابن الأمير الصنعاني: وبه يعلم ما في قول المؤلف بحمل المجبرة له على ذلك، وأنه ليس كما قال. أما الإرادة أي إرادة الله لكل كائن فإنه مذهب الأشعرية ولا كلام في بطلانه كما عرف في علم الكلام ولا دلالة للآية عليها كما قال المؤلف.

فالمنظور المعرفي عند المقبليّ في بيان الآية السابقة يظهر عليها الاضطراب لسببين:

الأول: هروبه من تفسير الألفاظ الثلاثة وعدم رغبته على الرد لوجهة نظر الزمخشري حيث لم يتعرض في تفسيره لبيان هذه الألفاظ.

الثاني: خلطه بين المدلول اللغوي والحتم، وغرضه من ذلك وصف أهل السنة وهم الأشاعرة بأنهم مجبرة وأن ما هو مقدر فهو محتوم.

فإذا انتقلنا إلى حديثٍ آخر له علاقة بالإنسان وبالواقع الاجتماعي وهو قول الرسول ﷺ (**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى.. إلى آخره**).

نجد أن ابن المقبلي حال حديثه عن هذا الحديث يضمنه منظوره المعرفي حيث يقول: إن المتواتر موافق للعقل ولا يناقضه وهذا الحديث صحيح لا غبار عليه.

ومن خلال شرحه أوضح أن النية هي القصد وقد أدرك العقل أن العقل المعتبر ليس إلا ما اقترن بالقصد.

وهذا منظور معرفي شمل الحس والعقل والقلب على السواء ولذلك لا بد للمعرفة أن تكون متكاملة حينما يقترن الفعل بالقصد، والنية هي الأصل فلو افترض أن صورة الفعل الظاهرة تخالف القصد لم يعتبر ذلك الظاهر. أي أن المنظور المعرفي ليس كافياً، ونكتفي بهذا القدر من الدراسة والله ولي التوفيق.

نتائج البحث:

يظهر من خلال مشوارنا مع العلامة ابن المقبلي ومن ثنايا صفحات مؤلفاته أنه يمتلك منظوراً معرفياً بجميع مصادره المعروفة، وقد اشتمل هذا البحث على ثلاثة مباحث نوضح أهم النقاط فيها كما يلي: ففي المبحث الأول رأينا كيف يستعمل المقبلي المعرفة الحسية ويستشهد بالآيات والأحاديث وباللسان العربي التي تدل على امتلاكه لناصية المعرفة الحسية مما يؤكد أنه يوظف هذه المعرفة في كثير من تفسير آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة.

وهو يتعرض للمصادر الحسية كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس أثناء شرحه دون أن يشير إلى أنه استعمل شيئاً اسمه (المعرفة الحسية) وإنما يسوق ذلك بما يتناسب والمقام الذي يريد الحديث عنه.

ويتميز المنظور المعرفي لديه هنا بالأمور التالية:

الأول: إن المعرفة الحسيّة توصل إلى الحق واليقين وهذه مخالفة منه لبعض مذاهب فلاسفة اليونان الذين يرون أن المعرفة الحسية لا توصل إلى اليقين.

الثاني: إنه رتب على هذا الأول الثواب والعقاب حسب النصوص الدينية.

الثالث: إنه ربط بين الحس الظاهر والحس الباطن في مقارنته بين البصر والبصيرة.

الرابع: إنه ربط المعرفة الحسية بالأقوال والافعال التي تندرج ضمن أعمال الجوارح. فأعطى المعرفة الحسية أعلى مكانة في الجانب الديني.

أما إذاً انتقلنا إلى المصدر الثاني وهو العقل، فإننا نراه يعظمه أجل تعظيم ويجعله حجة الله في الأرض ويرى أن العقل أساس الكتاب والسنة وقد تبين لنا من خلال دراستنا لمؤلفات ابن المقبلي أن النزعة العقلية لديه قائمة على المعارضة التي سلكها بتفنيد آراء المذاهب والفرق الإسلامية وغيرها كأمثاله من علماء الزيدية وإن كان قد أخذ بأسلوب المعتزلة عقلياً فإننا لا نرى أن اتجاهه اعتزالي بقدر ما هو متحرر نوعاً ما.

فهو يندرج ضمن علماء الزيدية المتحررين من عقيدة التقليد المذهبي، مثله مثل ابن الأمير والشوكاني ومن قبلهما محمد بن إبراهيم الوزير.

ولذلك فابن المقبلي من وجهة نظرنا ليس اعتزالياً وليس سلفياً، بل هو زيدي متحرر من التقليد.

إن ابن المقبلي حينما يتكلم عن العقل يرفع من شأنه ويرى أن الذين يعتمدون على الحواس فقط ويقللون من عمل العقل أو يبطلونه يؤدي بهم ذلك إلى الامتناع عن الإيمان.

وهذه من الشطحات التي اشتهر بها ابن المقبلي لأنه لا يمكن أن نحكم على من لم يستعمل البرهان أنه ليس بمؤمن.

ويتميز المنظور المعرفي العقلي عند ابن المقبلي بالآتي:

1 ـ عدم التعارض بين الحجة العقلية والسمعية وهذا مأخوذ من منهج ابن تيمية حيث أثبت عدم تعارض العقل السليم والنقل الصحيح.

2 ـ المدركات السمعية والعقلية متلازمتان إذ لا يمكن إثبات أحدهما دون الآخر من وجهة نظر ابن المقبلي.

3 ـ إن العقل العلمي أثبتُ بالحجة من العقل النظري، بدليل أن الآيات القرآنية كمعجزات إلهية اعتمدت على وصف الظواهر الكونية بجميع أنواعها على العقل العلمي.

أما المصدر الثالث وهو النص الديني فإن المقبلي اعتبره ميدانه الأساسي بمنظوره المعرفي.

فالنصوص الدينية تخبئ في ثناياها منظوراً معرفياً متكاملاً يجمع بين الحس والعقل والقلب والوجدان، ويتفنن النص الديني حينما يصف لنا حالة مرتبطة في الحس أو غيره ولننظر إلى قول الله تعالى: : ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ*وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ*وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ*وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ وقول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ

ٱلۡأَنۡهَٰرَ*وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ وكثير من الآيات التي تدل على المنظور المعرفي بأسلوب شيق وجذاب يفهمه الجاهل والمتعلم على السواء.

ومن الجدير بالذكر أن الآيات الدالة على موضوع ما كدلالة قطعية أو خبر متواتر لهي أفضل المعارف التي تؤدي إلى اليقين لأن المقبلي هنا له رأي في إسناد الأحكام إلى الشرع وليس إلى العقل وليس هناك تناقض بين هذا القول وبين ما سبق ذكره من أن العقل حجة الله في الأرض لأن المعرفة عند المقبلي تنزع إلى التلازم بين العقل والسمع، ومع ذلك فقد حدد وظيفة العقل وهي الإدراك أما إصدار الحكم فيسنده إلى الشرع. وهذا مخالف للمنهج الفلسفي الذي يرى أن العقل هو مصدر الأحكام.

ملخص البحث:

هذا البحث عن العلامة صالح المقبلي أحد علماء الزيدية في اليمن وهو موضوع أخذ الجانب المعرفي لدى المقبلي الذي اشتهر بتحرره من التقليد العقائدي والاجتماعي وأصبح حديث الناس رجلاً مجتهداً نبذ الانتماء إلى أي من أئمة الفقة الإسلامي، تميز بقوة المجادلة والمناظرة لكل من يخالفه رأيه ولم يترك مذهباً ولا فرقة ولا جماعة إلا ونقدها من خلال تفسيره للقرآن والأحاديث وقد تحدث بعض الباحثين عنه وتناولوا بعض جوانب حياته العلمية لكن واحداً منهم لم يشر إلى منظوره المعرفي ولذلك كان اتجاه هذه الدراسة لبيان معرفة مذهبه المعرفي من الأهمية بمكان، ولقد حاول الباحث استنباطه من جميع مؤلفاته الموجودة في أيدينا والمطبوعة والمتداولة بين الناس وقد توصل الباحث إلى الآتي:

أولاً: إن العلامة المقبلي يمتلك مذهباً معرفياً شمل جميع مصادره المعروفة.

ثانياً: أثبت المقبلي المعرفة الحسية وجعلها حقاً موصلاً إلى اليقين مخالفاً في ذلك بعض مذاهب الفلاسفة القائلين إن المعرفة الحسية لا توصل إلى اليقين.

ثالثاً: ربط المقبلي المعرفة الحسية بالمعرفة العقلية وجعلهما متلازمين لا يمكن الاستغناء عن أحدهما دون الآخر.

رابعاً: جعل النص الديني مصدراً معرفياً يستحق أن يكون في مقدمة المعارف ويقينيتها لاشتماله على الثواب والعقاب.

خامساً: حدد وظيفة النص ووظيفة العقل فجعل وظيفة العقل الإدراك ووظيفة النص الشرعي إصدار الحكم.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ الأبحاث المسددة في فنون متعددة: صالح بن مهدي المقبلي، صححه وأشرف عليه القاضي عبد الرحمن بن يحي الأرياني. ط1 ـ 1982م ـ دار الفكر دمشق.

3 ـ الأرواح النوافخ: صالح بن مهدي المقبلي، المكتبة اليمنية صنعاء، 1985م.

4 ـ التفسير الكبير الإمام فخر الدين الرازي. ط3 ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

5 ـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج تأليف وهبة الزحيلي (دكتور) الجزء الحادي عشر ط1 ـ 1991 ـ دار الفكر المعاصر بيروت ـ لبنان.

6 ـ الإمام أحمد بن يحي المرتضى وأثره على الفكر الإسلامي سياسياً وعقائدياً: محمد محمد الحاج حسن الكمالي (دكتور) ط1 ـ 1995م ـ دار الحكمة اليمانية صنعاء ـ اليمن.

7 ـ مختصر صحيح الإمام مسلم: للإمام القرطبي تحقيق رفعت فوزي (دكتور)، أحمد حمود الخولي ط1 ـ دار السلام للطباعة والنشر ـ مصر.

8 ـ العلم الشامخ: صالح بن مهدي المقبلي ط2 ـ 1985م ـ المكتبة اليمنية للنشر والتوزيع صنعاء.

9 ـ المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى القرن الرابع عشر: عبد المتعال الصعيدي مكتبة الآداب جمهورية مصر العربية.

10 ـ المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية ط1 ـ 1979م ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

11 ـ المقبلي وآراؤه الكلامية: محمد عبد الزيني ط1 ـ 2000م ـ مطبعة الأمجاد صنعاء.

12 ـ إيثار الحق على الخلق: محمد بن إبراهيم الوزير دار الكتب العلمية بيروت صورة من ط1 ـ 1318 هـ.

13 ـ تفسير البحر المحيط: ابن حيان الأندلسي المجلد الخامس ط1 ـ 1993م ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

14 ـ تفسير الزمخشري: المجلد الثاني ط1 ـ 1995م ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

15 ـ تفسير الإمام الشوكاني: المجلد الثاني دار إحياء التراث العربي بيروت.

16 ـ تفسير الإمام الطبري ط1 ـ 1992م ـ المجلد السادس دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

17 ـ تفسير المراغي المجلد الثالث ط1 ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

18 ـ قراءة في فكر الزيدية والمعتزلة: عبد العزيز المقالح (دكتور) ط1 ـ 1982 ـ دار العودة بيروت ـ لبنان.

19 ـ قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة: فاروق أحمد حسن (دكتور) دار الدعوة الإسكندرية.

20 ـ مباحث في المعرفة في الفكر الإسلامي: محمود ماضي مكتبة الإنجلو المصرية.

21 ـ محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد: محمد محمد الحاج الكمالي (دكتور) ط1 ـ 1993م ـ مكتبة الفاو صنعاء ـ اليمن.

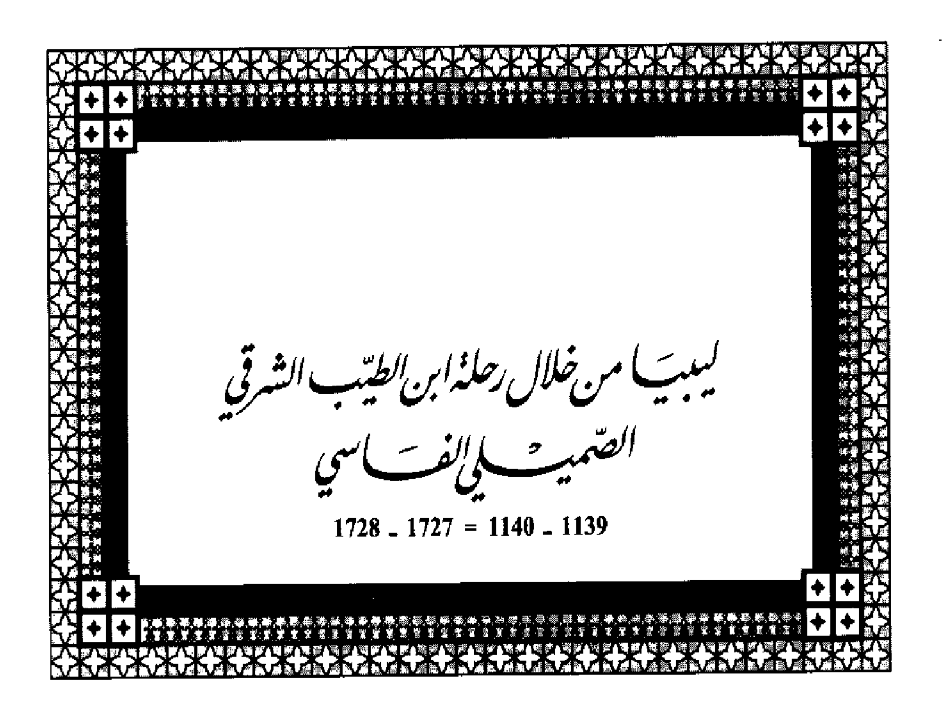
22 ـ مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي (دكتور) ط1 ـ 1992م ـ مكتبة المؤيد ـ المملكة العربية السعودية مطبعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

23 ـ ميزان العمل: الإمام الغزالي صححه محمد مصطفى أبو العلى مكتبة الخبري ـ جمهورية مصر العربية.

24 ـ نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: راجح عبد الحميد الكردي (دكتور) ط1 1992م مكتبة المؤيد ـ المملكة العربية السعودية طبعه المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ الولايات المتحدة الأميريكية.

25 ـ نظرية المعرفة في القرآن: آية الله جواد أملي ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر ط1 ـ 1996م ـ دار الصفوة بيروت.

26 ـ نظرية المعرفة عند ابن سينا: فيصل بدير عون (دكتور) ط (بدون) ـ 1977م ـ مكتبة سعيد رأفت ـ جمهورية مصر العربية.



ليبيا من خلال رحلة ابن الطيّب الشرقي الصّميلي الفاسي

1728 ـ 1727 = 1140 ـ 1139

أ. د. عبدالهادي التازي
عضو أكاديميّة المملكة المغربيّة

قبل نحو من ثلاثين سنة نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي كتاباً من تأليفي يحمل عنوان «ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي» (1143=1731)، واليوم وبحكم الآصرة التي تربطني بليبيا، أقدم لزملائي الباحثين في ليبيا انطباعاتِ رحالةٍ مغربي من نمط آخر زار البلاد **قبل الوزير الإسحاقي**. . . وكان هذا بدافع أن أقوم بمقارنة بين الرحّالتين، لا سيما ولا يفرق بين زيارتيهما أكثر من أربع سنوات، ثم إنني رغبت في أن أعرف عن الفرق بين اهتمام وزيرٍ كان يقوم بمهمةٍ رسميةٍ محددة معينة، حيث عهد إليه بأنْ يصحب ركباً هاماً يضم في صدر ما يضم أميرةً عالمة جليلة حكم زوجها السلطان المولى إسماعيل بلاد المغرب أكثر من خمسة عقود، وكانت له علاقة مع دول أوروبا وآسيا. . . سيدة

جليلة كانت أمّاً للسلطان عبد الله بن إسماعيل الذي نعلم كذلك، عن صلاته الوثيقة بديار المشرق، وعن عمله من أجل أن يلتحق المغرب بركب الأمم التي ظهرت في الأفق الدولي وخاصة الإمبراطورية العثمانية... سيدة جليلة كانت جدةً للأمير المستنير الذي صحبها ـ وهو صغير السن ـ في زيارتها التاريخية لليبيا ولمصر والحجاز، وأصبح فيما بعد ملكاً للمغرب (محمد الثالث) الذي كان له علاقة متينة جداً مع العثمانيين ومع الإيالات التابعة لهم... ومع سائر دول أوروبا، وكان أول عاهلٍ عربيٍ اعترف بالولايات المتحدة الأمريكية، وأول من تراسل مع رئيسها الأول جورج واشنطن.

لقد قمت بتتبع خطوات تلك **الأميرة** المغربية بمن صحبها من رجال الفكر والسياسة... قمت بذلك في إطار التزام أخذته على نفسي بأن أترك أثراً من الآثار يسجل مروري بتلك الديار سفيراً لبلادي.

كان ذلك شأني في العراق عندما أصدرتُ موسوعتي عن التاريخ الدولي للمغرب.. كان ذلك شأني في إيران عندما أَلَّفت كتابي عن إيران بعيون ابن بطوطة...

واليوم أشعر ـ كما أشرت ـ بحنينٍ يعود بي إلى تذكر الأراضي الليبية أرض التاريخ، لأرافق فيها عالماً جليلاً، عند مروره بها إلى البقاع المقدسة ذهاباً وإياباً.

هذا العالم الجليل ترك لنا عشرات المؤلفات والرسائل والمقالات، وكان فيها رحلته الوحيدة الفريده، تركها ليس في مكتبةٍ عربيةٍ أو إسلامية. ولكن في مكتبة غربية بألمانيا، وبالذات في لا يبسيك LEIPZIC التي زرتُها في غشت سنة **2002** مغتنماً فرصة وجودي هناك للمشاركة في **المؤتمر الثامن** لتنميط **الاسماء الجغرافية** المنبثق عن هيئة الأمم المتحدة.

العالم الجليل صاحب الرحلة لم يكن نكرةً من النكرات ـ كما أشرت ـ ولكنه عالم من أعلام الثقافة في عالمنا العربي الإسلامي، هو أبو عبد الله بن

الطيب الشرقي الصميلي الفاسي الذي ولد بمدينة فاس عام 1110=1698، وحج بيت الله أول مرة بتاريخ 1139 هـ =1727م وعاد إلى بلاده في السنة الموالية، وتصدّى للدرس، وانتفع به خلق كثير، خلال إقامته بالبلاد إلى أن اختار العودة عام 1143 إلى تلك الديار حيث أدركه أجله بالمدينة المنورة عام 1170.

تخرج على يديه عدد من العلماء منهم من عرفنا ومنهم من غابت عنا أَسماؤهم، لكن يجب علينا أن نقول في هذا التقديم، إن الشيخ **مرتضى الزبيدي** صاحب تاج العروس لم يتردد في الاعتراف بأن **ابن الطيب الشركي الفاسي** كان عمدته في اللغة العربية...

ولابن الطيب عدد كبير من المؤلفات ـ كما أشرنا ـ تساعدنا على الاقتراب من مفاتيحه ومن شخصيته...

الرحلة التي نتقدم بها اليوم إلى زملائنا فريدة «**ثمينة**» جاء تفردها من أنها فعلاً النسخة الوحيدة في العالم وهي التي توجد صورة منها بين أيدينا، ثمينة لأنها من جهة أخرى تحتوي على معلومات متنوعة الفائدة، وخاصة في التاريخ القديم والحديث للمنطقة. المهم أن نشيد هنا **بدور الاستشراق** في خدمة هذه الرحلة، نعتبر ذلك من باب الإنصاف الذي يجب علينا ان نقوم به، لا سيما وقد كنا دوماً نعترف **لأهل السبق بافضالهم**، وذلك مبدأ للباحثين الشرفاء. ونذكر في صدر الفهارس المهتمة بالحديث عن ابن الطيب في لايبسيك Leipzic بألمانيا هو فهرس K. Vollers تحت رقم 746.

ونذكر هنا أن المخطوطة الموجودة بألمانيا أشير إليها من لدن عددٍ من أهل الاستشراق نذكر منهم المتشرق الألماني كوستاف فلوجل Glugel (ت 1870) الذي كتب تلخصياً لها في مجلة (Z.D.M.G)، XV III 1864 في أكثر من خمس وأربعين صفحة، عبارة عن تلخيص **لمحتوياتها** مع تقديم ترجمةٍ قصيرة لصاحبها، وذكر بعضاً من مؤلفاته الأخرى[1]...

---

(1) Zwei Reisewerke der Refaïja auf der Universitits-bibliothek zu Leisig P: 28-569.

نشكر بهذه المناسبة مساعدة السيدة أمل ملين.

وقد اطلعت عليها المستشرقة الإيطالية الدكتورة فيتشا فاكليري L. Feccia Vaglieri فكتبت حولها مقالاً آخر بمجلة Rivista Della Tripolitanaia، بعنوان رحلة حاج عبر ليبيا في القرن الثامن عشر، (سنة أولى، روما، نوفمبر ـ ديسمبر عام 1924 ص 133 ـ 141): Viaggio di un Pellegrino attraverso la libia nel Secolo XVIII..

وقد اهتمت فيتشا في المقال، خاصة، بتصحيح بعض أخطاء فلوجل: فيما كتبه عن الموضوع. .

وقد عقب المستشرق الإيطالي المعروف كارلو ألفونصو نالينو CARLO ALFONSO NALLINO (ت 1938) على المقالة الأخيرة بمقالةٍ أخرى في المجلة نفسها (Rivista) سنة أولى، روما، نوفمبر، 1925، بعنوان: حول رحلة حاج عبر ليبيا في القرن الثامن عشر ص 375 ـ 384.

وقد كان يهمني حول موضوعنا هؤلاء الثلاثة مع العلم أن هناك مستشرقاً ألمانيا آخر تحدث عن ابن الطيب وهو كارل بروكلمان (ت 1956). . .

وقد اطلع الأستاذ الراحل محمد الفاسي على الرحلة بألمانيا عام 1934، حيث وقفتُ على خطّه، رحمه الله، بمكتبة لايبسيك يوم الخميس 29/ 9/ 2002 على ما أشرت آنفاً. . .

ولقد فهمنا عن اهتمام المستشرق الألماني (فلوجل) بموضوع المخطوطات عامة وخاصة منها التي تتناول الشأن المغربي، وعرفنا إلى هذا أن من حق المستشرقة الإيطالية فيتشا. . . وزميلها نالينو باعتبارهما ينتسبان إلى إيطاليا التي كان لها في الأرض الليبية حضورٌ كما لا يخفى، علاوة على **الثروة الأركيولوجية الهائلة** التي تزخر بها الرحلة فيما يتصل بأصداء الوجود اليوناني وبالآثار الرومانية الثمينة والتي كانت متناثرةً هنا وهناك على مقربة من السواحل الليبية، والتي تدخل طبعاً ضمن نشاط المهتمين بموضوع «افريكا رومانا».

فهمت كل هذا، لكني لم أقبل أن تبقى الرحلة قابعة في تلك المدينة

الهادئة من ألمانيا تنتظر الزوار بين عقود وعقود من الزمن[2]. . .

وحتى نقوم بمساعدة الباحثين على **الاقتراب** من تلك الرحلة الهامة، نقوم اليوم بشبه تقديم لها وخاصة فيما يتصل بليبيا. . .

ونحن هنا لا نقدم **رحالةً سائحاً** أو عابراً عادياً، ولكننا ـ كما أسلفنا ـ نقدم عالماً لغوياً كبيراً عميقاً، عرفنا أثره على **كتاب القاموس**. . . ونقدم عالماً جغرافياً **لا يتردد في استخدام زاده المعرفي** عندما يجد نفسه أمام مسمى جغرافي، **فهو** يحرص على التوضيح بكل ما يملكه من أدوات، وقد بدا واضحاً من تتبع فوائده أن الرحالة كان يهتم بالدرجة الأولى، أثناء تنقلاته، بما يتصل بأحوال البلاد من حيث الأمن الاجتماعي والأمن الغذائي لا سيما وهو يقطع **مفازات بعيدة** المدى. . . ومن هنا اهتم **بالقِرْبة** (بكسر القاف) وما أدرك ما القربة في قاموس الرحالة الذي ينشد الماء في صحراء الأمس!! القِرْبَة التي تعني حافظة الكنز. . . ! حافظة المهج والأرواح، حافظة الأمن! حافظة النظام، وعندما نَذكرُ (القِرَبة) لا بد أن نشير إلى ما سماه ابن بطوطة **بالحَوْض** (ويجمع على أحواض)!.

هذا المصطلح يعني شيئاً في نفس أهمية القِرْبة، إنه يعني (صهريجا) من جلود يُخيط بعضها إلى بعض حتى تُكوِّن حوضاً نستطيع معه التوسل لتوفيرالماء للإبل ذات العنُق الطويل! ولمختلف الحيوانات التي لا تستطيع **الوصول إلى القارورة والقِرْبة!** هذا الحوض إلى جانب **القربة** كان **حاضراً** في ذاكرة ابن الطيب الذي ـ كما قلنا ـ لم يمل أبداً من إعادة ذكر الآبار والمواجل والغدران. . . إنه علمَّنا، من خلال الرحلة، كيف نتعامل ـ في أسفارنا ـ مع الماء كمادةٍ حيويةٍ للبقاء. . . لنقرأ رحلته ولْنّعِدْ قراءتها مرات ومرات. وسنشارك رحالتنا ابن الطيب في مشاعره الحزينةِ عندما يتذكر بين فترة وأخرى ما حل برحلته. . . من سطوٍ وعدوان. . . **فلقد سطا عليها أحد السراق**. . . وكاد ابن الطيب أن يجنَّ

---

(2) من حسن حظنا أن الدكتور العميد عبد العلي الودغيري زف إلينا بشرى عزمه على نشر الرحلة، ولم يكن غيره جديراً بذلك لا سيما وهو مهتم أصلاً بابن الطيب الشرقي.

د. عبد العلي الودغيري: التعريف بابن الطيب الشرقي، منشورات عكاظ، الرباط، طبعة أولى 1410=1990. ص23/ 161.

وهو يتذكر ما كان سجله من معلوماتٍ وأخبارِ أشعار. . .

ذكَّرني جيداً بصاحبنا ابن بطوطة الذي نسي ما استولى عليه القراصنة من خيراته، ابتداء من جبَّته التاريخية التي كان يباهي بها المشايخ، ومروراً بماله الذي جمعه طَول حياته، وبالمجواهرت والأحجار الكريمة التي كان يحصل عليها من مختلف الجهات، كلُّ ذلك نسّيه ابن بطوطة، ولم يبق في ذاكرته إلا **المذكرات**التي سلبوها منه والتي كانت تتضمن معلوماتٍ ثمينة بقيت محلَّ حسرةٍ وأسى لدى رحالتنا. . .

حصل مثل هذا **لابن الطيب** الذي وجد نفسه أمام أصدقائه وهو يحكي لهم عن الرحلة، أخذوا يلحون عليه في أن يتذكر! في أن يستحضر. . . حيث وجدناه يتذكر ويستحضر. . . ما نقرأه اليوم ونقدمه إلى المهتمين وبخاصةٍ أبناء ليبيا التي ظهرت من خلال مذكرات ابن الطيب. على أنها بالفعل أرض **عظيمة بآثارها التاريخية الضاربة في القدم، برجالها الأكفاء الذين كانوا يسهمون في النضال، ويعملون على إثراء الحديث، وعظيمة بثرواتها وبمعادنها. وخبرائها وخيارها كذلك. . .**

لقد أقنعتْني رحلة ابن الطيب أن **الفكر الجغرافي** في بلادنا على خير، وأن هناك أمانة علمية في نقل **الفكر الجغرافي** الذي عرف قبل الإسلام وازدهر بانتشار العرب. . . ومن هنا وجدنا مرويات **البكري** تذكر في صلب الرحلة، على نحو ما وجدنا بعض المعلومات التي يتعرض أصحابها، أحياناً، **لانتقادات** ابن الطيب الذي نعت بعض محتوى رحلة أبي سالم، بأنه محتوى غير سالم!!

ولقد كان فيما لفت نظرنا في هذه الرحلة الرفيعة الأسلوب بالرغم مما حل بها من عطب، كان من أبرز ما لفت نظرنا فيها أنها كانت سجل أحداث يوماً عن يوم، وبالتاريخ والاسم، وبدون ملل أو كسل.

وإن من أهم ما كان يلفت النظر في **الرحلة الشرقية** أنها اهتمت كذلك ـ وهي في ليبيا ـ **بالتاريخ الدولي للبلاد،** أي علاقات ليبيا بالعثمانيين وصلة الحاكم في مصر بالحاكم بن ابليس، وتحدثت عن ظاهرة الاحتكاكات التي كانت بين **العرب والأتراك**. ولم يتردد الشركي في التحامل على من بأيديهم

مقاليد الأمور وأنهم ينالون ممن هو أضعف منهم. . .! ولقد كانت أقوى عقوبةٍ توجه للأعراب أن يجردوا من إبلهم، من وسائل تحركهم، . . عقوبة لا يعرف نكالّها إلا من يصبح بين عشيةٍ وضحاها عديم الحركة مقطوع الأوصال. . . كان ابن الطيب يفضح هذه التصرفات!

إلا أنه عكس رحلة ابن بطوطة. . . ورحلة الوزير الإسحاقي فإن «المرأة» في رحلة الشركي كانت غائبةٍ نهائياً. .! لا أدري هل كان الركب رجالياً مائة بالمائة، أو إنه كان هناك تقليد يُحرّم الحديث عن النساء في مثل هذه الظروف الشاقة الصعبة التي ترجع فيها الكلمة بدءاً ونهاية إلى شيخ الركب أو أمير الركب الذي كان يتمتع بقسطٍ وافر من السلطة والكلمة.

والحديث عن شيخ الركب جدير بالمتابعة لأنه ظاهرة حضارية رفيعة تنم عن روح التعاون منذ أن دشنها الشيخ أبو محمد صالح في مدينة آسفي في العصر الوسيط. . .

وإن الجانب الذي كان يُبّرز فيه الشركي هو العلوم التي كانت رائجة على عهده. . . هذا الجانب هو علم النوازل و الفتاوي، ، قد كانت تطرح عليهم طائفةً من الأسئلة من كل نوع، وكان يشير إلى أنه أحياناً يأتي بنص الجواب، وأحياناً يعتذر بسرقة النصوص من الرحلة. . .

ومن خلال الحديث عن هذا الجانب كنا نعرف عن بعض مؤلفات الرجل وعن كتبه التي كانت تصحبه حتى «يحَينّها» كما يقولون اليوم. لكن العنصر الذي بهرني هو وفرة المسميات الجغرافية التي أتى بها مما لم أجد بعضه في رحلة العياشي، وكذا رحلة الإسحاقي التي يتأكد أنها كانت كما عرفنا رحلةً رسمية لا تهدف إلى شيء بقدر ما تهدف إلى الوصول إلى المسجد الحرام وعرفات. . . ومما لم أجدّه ـ بطبيعة الحال عند ابن بطوطة الذي يتأكد لي أنه كان ـ عند مروره بطرابلس ـ منهمكاً في احتفاله الكبير بزواجه، ولو أنه كان أول رحالة ذكر مدينة (غات). . . وأهميتها في صلة المغرب بالمشرق. . .

رحلة ابن الطيب نظراً لكل هذا بحاجة إلى بحث جامعي أكاديمي ـ كما أشرنا ـ متبوع بخارطة أدق وأكمل مما قلنا به بالنسبة لرحلة الإسحاقي، محتاجةٍ

إلى مسح جديد وإلى **سعة خاطر**، ليقف الباحث على المواقع التي زارها واحداً واحداً بعد الآخر. ويعرف ماذا بقي من هذا وذاك، ويوظف الرحلة لعملٍ **سياحي** على صعيد دولي. فإنَّ «لوبيا» كانت بمثابة **الأم** بالنسبة لتاريخنا نحن المغاربيين الذين أمسَى بَعضُهم أحد فراعنة مصر: شِيشونك الأول الليبي الذي صاهر ملك مصر وأصبح فرعون الأسرة الثانية والعشرين في القرن التاسع قبل الميلاد الذي نسمع اليوم عن صداه في معابد الكَرْنك... ! تاريخ المنطقة محتاج إلى رحلة ابن الطيب وإلى ما ورد في رحلة ابن الطيب من إشاراتٍ قويةٍ إلى مركز البلاد واهتمام السابقين بهم وعنايتهم بتأثيث سواحلها... كل هذا يجعل من واجبنا ـ نحن اللاحقين ـ أن نشيد بكل عمل قام به السابقون عبر الأحقاب الماضية..

لقد حرصت على مصاحبة ابن الطيب في العشر الأواخر من شعبان 1139= (أبريل 1727) عندما قال في (ورقة 82 من المخطوط): «... وسرنا فحصلنا الزوارات الغربية عند ارتفاع النهار، ونزلنا ريثما سقينا من آبارها العذبة الصافية الفائضة ولا فيضان الأنهار، واشترينا من أهلها الزبيب والزيت والتين وقضينا منهم بعض المصالح، وزرنا مَنْ أمكنت زيارته من صالحيها مثل سيدي سعد **بن صالح**، وسرنا حتى أتينا الزوارات الشرقية ظهراً فصليناه بها...

إلى مليتة إلى زواغة، إلى الزاوية إلى قرقارش... ودخلنا طرابلس الظريفة، ذات الفواكه المَنوَّعة والظلال الوريفة، صبيحة يوم الخميس للخامس والعشرين من شعبان، فألفيناها أزهى من دمشق وشعبان (اسم مكان، انظر معجم البلدان)، وجسنا خلال ديارها، وأشرفنا من شرفاتها على تيارها...

ويستمر الرجل في الوصف بسجعه المفيد غير المتكلف... فيذكر أن طرابلس كانت مجمع الركبان.. قد يجتمع فيها الثلاثة والأربعة من الأركاب الواردة من كل حدب وصوب، لتقصد المسجد الحرام... ولا يخفى ما في هذه الملتقيات من فائدةٍ على أمر المعاش...

ويلاحظ الشركي أن الأرحية هنا بطرابلس كانت تدور بواسطة **الإبل**، وليس بالماء كما اعتاد أن يرى ذلك في فاس حيث المياه متوافرة...

وصلى الجمعة في جامع الدروج قبل أن يصلي الجمعة الثانية في جامع

الترك... وهو في كل يقارن ويفارق، ويذكر في صدر من لقيهم، من غير الخطباء الشيخ أبا محمد عبد الباقر الحنفي ويذكر شخصيةً بقيت عالقة بفكره حتى بعد عودته من أداء الفريضة، أبا عبد الله محمد بن علي المعروف بابن الأصرم القروي (نسبة إلى القيروان) يتحدث عن هذا على أنه موجود هنا بطرابلس في فترةٍ عابرة ولو أنه من سكان درْنة على ما سنعرفه من الشركي عند العودة من أداء المناسك... ولعل لاسم الأصرم صلة بالصحابي الجليل أسود بن الصرم[3]...

إن **الأصرم** هذا بحاجة ماسة إلى نفض الغبار عنه لا سيما وقد غطى على ذكره أصرم آخر آتى بعده... لقد تبادل قول الأشْعار مع صاحبنا ابن الطيب.

لقد أثنى الشركي كثيراً على معارف ابن الأصرم «وعلى نورانية بدره وإشراقية ذكائه وعلو همته» وكنت أثبت منها ما عَدَت عليه يد الإضاعة. ويذكر من هذه التقاييد بيتين علقا بالأسماء:

أفٍّ لِذي أدب يرضى بمنقصةٍ ولم يكن مثل باز فوق قفاز!

يوماً بمصرٍ، ويوماً بالشآم،ويو ماً بالعراقِ، وأيّاماً بشيراز!!

وهذا العالم ابن الأصرم هو الذي سأله الشركّي عن ضبط اسم طرابلس... لما عرف عن اهتمامه بالمسميات الجغرافية على ما سنقرأه مفصلاً عند مروره بطرابلس وعلى مقربةٍ من درنة...

ثانياً، وقد تعرف على الشيخ أبي عبد الله محمد **المكنّي** المشهور بالفتوى، على ما سنقرأه في النص الكامل... كما تعرَّف على الشيخ أبي عبد الله بن مقيل، وأبي محمد عبد العزيز مروان نادرة الأوان، والفقيه الشيخ أبي العباس أحمد بن الصغير... وأبي العباس أحمد كست؟ الخطيب المبدع في جامع الترك...

---

(3) ابن الدنيا: كتاب الهمث ص179.

عيران في قبلتنا اعرافا للمغرب على ما كان فيه من الوصف المغرب ومنها
بتنا في الزاويه فتلقانا اهلها بالترحيب وكانوا البيوتنا زاوليه
وظعنا منها يوم الاربعا فظللنا نسير في ظلال الزياتين والكروم
والتين حتى وصلنا قرقارش قبل الزوال واخذنا في النزول
فيه وتركنا الذهاب منه والزوال لنملوا الراحة بالراحه ويكون
دخولنا لطرابلس صباحا بعد الاستراحه وورد لملاقاتنا جماعة
من الحجاج المغربين وغيرهم من اهل طرابلس المقربين

دخلنا طرابلس الظريفه ذات الفواكه المنوعة والظلال الوريفه
صبيحة يوم الخميس الخامس والعشرين من شعبان فالفيناها ازكى
من دمشق وشعبان وحسنا خلال ديارها واشرفنا من شرفاتها
على نيارها فاذا هي مدينة صغيرة المساحه خصبة الساحه كثيرة
الفواكه ليس لها في نهتها ولطافتها مشابه ولا مشاكه ولها بابان
باب الى البر وباب الى البحر لان البحر محيط بكثير من جهاتها
وللحصار الذي فيه الامير متصل بالمدينة من ناحية باب البر بينه
وبين البحر وقد شاهدنا هدا هلها بركة عظيمة في امر معاشهم وقت الحجاج
فقد يجتمع فيها الركبان والثلاثة والاربعة ويكون عسكر البحر
خارجا في البحر بعض الاحيان ومع ذلك لا يزيد فيها السعر على
ما كان في كل مطعوم بل ربما نقص مع انه معروف بالغلاء بالنسبة
لارياف النيل والمغرب عيران في الطحن بها غاية المشقة اذا جاؤهم
انما ندورها لا بل فسطوة الدوران وفيها من المساجد الانيقة
الجسيمه المشتملة على الابنية الفائقة الوسيمه ما في مرآة البديع نزهة
للناظر بين المناظر ولا سيما المسجد المعروف بجامع الترك فانه
ما ترك شيا من المحاسن البديعه الا حاز عجيبه وبديعه وزيارته
من المشاهد المزاره ما ذيال مولانا ان يمن بالقبول على من قصد
زيارته ويحط بركته ما ثم واوزاره واصبحت للجمعة فتوجهنا
لصلاتها واغتنام صلاتها ودرجنا مع من درج لا يقاعها في جامع

الدرج

الورقة 83 من المخطوطة ابن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي الموجودة في مكتبة لايبسيك بالمانيا رقم 746

وهكذا، أخذ الطريق مع إطلالة رمضان... يوم السبت رابع رمضان مسترشداً بما ورد عند أبي سالم العياشي مع ملاحظة أنه قد يعْترض عليه، على ما سبقت الإشارة إليه:

ولستُ بإمَّعَةٍ في الرجالِ أسائِلُ هذا وذا ما الخَبَر؟!
يقولون أقوالاً ولا يعلمونها ولو قيل: هاتُوا حققوا، لم يحققوا!!

ومروراً على **قصر البنات**... وهو بقايا قصر من آثار الروم، قصر، قصر عليه الحسن والإحسان.

قال: وفي أثناء هذه المراحل **قطعنا الجبل** الذي هو منتهى الجبال في تلك البلاد وهو آخر الجبل الذي لا نظير له في الدنيا طولاً وعرضاً وحطباً وماءً، وقرى متصلة، وعمراناً متراكباً وقبائل وافرة غالبها بربر، **وأوله من البحر المحيط، أطراف السوس** الأقصى، ثم يمتد كذلك بعد أن يمر قرب **مراكش** إلى آخر النص الذي ينقل فيه عن **تقويم البلدان**[4] حول جبل دَرَن مستأنساً بالشيخ أبي سالم... وهو يشير بهذا إلى جبال **الأطلسي** الكبير التي تمتد من أكونستان إلى قصر حسان... أكونستان.

كلام مليء بالمعلومات عن جبال **دَرَنَ** الذي تقع في سفحه المدينة العظيمة التي يقال لها مدنية **لبدة** التي خلت في العصور الأوائل وبقيت آثارها ورسومها... وفيها مياه عظيمة **وهياكل جسيمة** وأبراج خارجها مبنية بالحجر المنحوت... وترى أعمدة الرخام في وسط البحر قد أحاط بها الماء...

ومن مدينة لبدة يُنقل كثير من **أعمدة الرخام** إلى طرابلس وإلى مصر وغيرهما من البلدان... اهتمام كبير بتاريخ المدينة... وهو لا ينسى أن ينقل عن **رحلة العبدري**... الذي ذكر أنه وجدها خالية...

وهنا يأتي بقصةٍ غريبةٍ مثيرة رواها أبو سالم العياشي، ووجدنا لها أثراً عند حديثنا عن (العلاقات المغربية البرتغالية)[5]... تتصل **بالدواء الناجع للطاعون**،

---

(4) أبو الفداء صاحب حماة ت732: تقويم البلدان، صنعة باريز 1840، ص135.

(5) د. التازي: ندوة آسفي الدولية أكتوبر 2004.

وأنه ليس إلا زيت الزيتون. . . الأمر الذي كان سبباً في غرس تلك البلاد كلها بشجره، من مسراته إلى سوسة وتونس. . .

ويتحدث عن نخل ساحل حامد فيذكر أنه يحتاج إلى إصلاح، فهو رديء لا يدخر تمرهُ، ولا ييبس إلا بعد إزالة النوى منه فيبقى **كقطع الجلد**، لا قوة فيه ولا حلاوة ولا طعم، لا يُفرق بينه وبين لحاء الشجر!

وبما نعلمه عن ابن الطيب الشرقي فهو متعلق بالبحث عن أضرحة الصالحين الواصلين، وكذلك نراه يتذكر هنا ضريح الشيخ سيدي مفتاح الذي يوجد على تلٍ مرتفع على ساحل البحر. .

وهو لم يهمل الحديث عن آثار سانية هنا، فيها قنوات تحمل الماء إلى المدينة المذكورة من عين يقال لها (عين كعام) التي رسمها بالنون عوض الميم[6].

قال: إن فيها صنعةً وأبنيةً غريبةً بحجارة منحوته عظيمة، تحار فيها العقول، كل حجر فيه أربع أذرع فأكثر، منقورة من وسطها نقراً متقناً.

ومَن رأى ذلك، استغرب أن تكون قدرة البشر واصلةً إلى ذلك المقدار،وعلم أن دهراً أفنى أولئك الأقوام جديرٌ بأن يستأصل بقية الأنام! وينقلهم من حالةٍ إلى حالة، ومن دابر إلى دبر!

ومن هنا إلى (زليتن) حيث ضريح الشيخ أبي محمد عبد السلام الأسمر من أهل المائة العاشرة الذي عرف به الشرقي نقلاً عن أبي سالم. . . له أخبار في قهر الجبابرة **وتحرير الأسرى** من أيدي الفرنج. . . ينتسب إلى بلدة الفوائر: أمه مغربية، وكلك من رام أهل هذه البلدة بسوء قصمه الله!

ويذكرون أنه كان للشيخ الأسمر فرس لها حسٌّ يبحث عما في باطن الأرض من قوم صالحين! فيقولون «هذا من الذين أظهرهم فرس الشيخ»!! قال

---

(6) الطاهر أحمد الزاوي: معجم البلدان الليبية، منشورات دار مكتبة النور، طرابلس ليبيا، طبعة أولى 1388=1968، ص235-236.

ابن الطيب معلقاً على هذا: إن السر في الفارس لا في الفرس[7]!!

ويصل ابن الطيب إلى (مسراته)... ويتوجه بطبيعة الحال لزيارة ضريح الشيخ زروق البرنسي الفاسي **حقق الله نسبتنا إليه**، يقول الشرقي.

ويروى أنه شاع عند الحجاج أن بعضهم يودع هنا ما له من مالٍ حتى يعود... فلا يضيع له شيء... وبعضهم يقصده للتبرك به عند **ركوب البحار**...

وهنا يذكر شعراً كان خاطب به هذا الشيخ الذي طبقت شهرته الآفاق:

أأحمَدُ في معناك قد ظلتَ، أحمدُ ومثلُكَ من يُسدي الندى حين يُحْمَدُ

ولا سيما والقول منك مصرَّحٌ بذلك في بيتٍ من الشعر ينشد

إذا كنتَ في ضيقٍ وَغم وكربةٍ فناد: أيا زرُوق، يأتيك أحمد[8]

وهي طويلة أتى فيها بما تذكره منها، بعد سطو اللصوص على مذكراته!

وها اجتمع بعددٍ من طلبة البلاد، وسألوه عن مسائل علمية تدل على ضعف العلم في تلك الأرض، وانقراضه، وفشو الجهل في ذلك العرض واعتراضه.

ومن هنا استعد الناس لقطع مفازةٍ نحو من أربعة أيام: مفازة **برقة** التي تبتدئ من زروق إلى مصر...

وهنا يقف ابن الطيب مع تحديد موقع برقة عند أعراب تلك البلاد مستأنساً بما يرويه الشيخ أبو سالم... ذاكراً الفرق بين برقة البيضاء **وبرقة الحمراء**... مردداً اسم التميمي والجبل الأخضر والعقبة الكبيرة: عقبة السلوم... وعلق على تقسيم العبدري بقوله: إنه اجار على اصطلاح وقته...

ويتصدى ابن الطيب الشرق ليدلي برأيه حول ما قاله العبدري من أن **برقة**

---

(7) المخطوط، ص89.

(8) شعر ابن الطيب الشرقي الفاسي صنفه وحققه وعلق عليه... د. عبد العلي الودغيري ـ البوكيلي للطباعة والنشر رقم الإيداع القانوني 1195/ 1996 ص35.

مدينة قديمة من بناء الروم، وكان اسمها انطابلس. قال البكري: ومعناها بلغتهم خمس مدن.. ومعنى طرابلس ثلاث مدن، وليس هنا الآن مدينةٌ تسمى **يرفه**[9]...

وبعد أن يعلق ابن الطيب على مقالة العبدري يتوسل إلى الله أن يعينه على قطع فيافي برقة التي نعرف أن اجتيازها كان بمثابة الوصول إلى القَمَر اليوم[10]!

ولم يكن من اهتمام ـ كما قلنا ـ عند ابن الطيب إلا بهاجس الماء... وملء القِرَب، والمقارنة بين رأي الشيخ أبي سالم حول هذا البئر أو ذاك! والطريف في حديثه أنه لا ينسى أبداً **المطايا** وهو يتحدث عن الماء!!

ويمرُّون على موقع «الهائشة» التي هي كاسمها هايشة! أسقطت في غدرانها كم من راكب!!

ـ على جوانبها بناء قصور خالية ـ يقول أبو سالم: وفيها نخيل متفرق **كأنه رؤوس الشياطين،** لا ترى أوحشّ منه، وماؤها يضرب به المثل في القبح، وليس في برقة أقبح منه، ومروا بقبر الشيخ المشهور بالصلاح سيدي بومذيون من **أولاد الوافي**... إلى أن وصلوا مطرد[11]: بئر كثير المياه، خصب الساحة للأنعام والشياه..

قال: وألفينا بقربه محلةً عظيمةً من الأتراك، يقول رائيها لصاحبه: تراك! تراك! قيل لنا: إنَّ المحَّلة جاءت **لنهب بعض** قبائل الأعراب دون إعراب، فعلمنا أن الجور عام في العالمين!!

وأعراب تلك البلاد يعرفون **بالفرجان،** وهم أصحاب سمت حسن وأخلاق أزهى من اللؤلؤ والمرجان...!

---

(9) رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية لأبي عبد الله محمد بن محمد العبدري الحيحي. 689=1290. تقديم وتحقيق محمد الفاسي رئيس جامعة محمد الخامس 1388=1968. ص87.

(10) ضرب المغاربة المثل لمن استطاع أن يمر بهذه الفيافي وأنه أمسى سيداً قديراً لا يستطيع أحد أن ينال منه، يقولون: (حج وجاز على برقه وما بقيت فيه مرقة)!!

(11) الزاوي: المعجم ص320.

ثم دخلوا بلاد سرت... وهي ثلاثة قصور تخِزن فيها العرب ميرتها. وكانت قبل هذه السنة خالية، وهذه البلاد من أخصب البلاد، ذات مزارع كثيرة، وأعرابها أهل رفاهية إلا ان **الجور أجلاهم** عن بلادهم وشتت شملهم، ينقل ابن الطيب عن أبي سالم العياشي...

ويبقى ابن الطيب مشغول البال بشؤون «الاستقاء» في تلك الفيافي وبآبار قصر الذباب... عمق الآبار وملوحة الماء وبعد الشقة... فإلى معطن النَّعيم، الدال باسمه على غاية التنعيم، حيث استقاء الدواب وامتلاء القِرَب، الاستعداد إلى مفازةٍ أخرى أمامهم تتطلب خمسة أيام قال: وقد وصف أرباب الرّحْل (جمع رحلة) هذه المفازة بأنها ذاتُ رياحٍ هي أحرُّ من السموم، حيث قضوا الليل في بئر العُويجة... وحوْلَنا رجلُه من البحر داخله في البر، عادة الحجاج فيها اصطياد السمك بالقصب والأعواد...

وكانت تتراءى للركب عن يسار الذاهب مشرقاً آثار **قصور ضخام وأبنية** عظيمة مرصوفة بالحجارة المنحوتة والرخام بالغ في إتقان مبانيها، ودلت على عظم بانيها، وذلك كله خرب واندثر، ولم يبق منه سوى الأثر.

ثم يذكر ابنُ الطيب أن القافلةَ أتتْ سبخةً **(الكبريت)** حيث يقدم لنا معلومات **جد هامة عن معدن الكبريت** في آبارٍ وعيونٍ كالمرج يُجمع منها كالطِّين. ومن هناك يحمل إلى طرابلس، وكذلك إلى مصر والإسكندرية، ويذهب منها مع الركب إلى مصر في سنة أحْمال كثيرة لأن العرب يحملون، بالكراء، من مصر إلى طرابلس للحجاج، فإذا رجعوا حملوا على ما فضل من إبلهم عن الكراء كبريتاً... والقِرَب والجلود مملوءة بذلك، ويتركونها إلى أن تتجمد لتتداوى **بها الإبل** الجربة... وكذلك جرب الآدمي...! فإذا أرادوا المداواة به حلوه في شيء من الماء وطلوا به الجرب[12].

ومن مقطع (الكبريت) إلى معطن (المنعم) المشتمل على أحساء كثيرة في

---

(12) ذكرتني هذه الوصفة أيام كنت في السجن على عهد الاستعمار الفرنسي بمناسبة الأحداث السياسية عام 1944، فقد تمارضت ذات يوم مدعياً أن بي جرباً.. فكان علاجي هذا!!

وسط كثبان من الرمل على ساحل البحر، وماؤه عذب فُرات لا سيما الآبار التي في حيز المشرق... كلما انحازت إلى الغرب ضعفت حلاوتها، قدرة الملك القدير المنفرد بالتدبير... ثم (المصانع) وهي غدران مصنوعة بين كثبان الرمل من غير صانع...

ثم قصدوا **الأجدابية**، التي كنت قمت بزيارتها شخصياً وأنا أقوم بمهمتي في ليبيا أواخر الستينات.

وهنا ينقل عن الشيخ أبي سالم العياشي معلوماتٍ عن هذه المدينة العتيقة التي يقال إنها المقصودة **بمدينة برقة** في الفقه... هنا في الأجدّابية آثار عمارة كثيرة وآبار عظيمة منقورة في الحجر، وبنيان هائل بالحجر المنحوت، وهناك رسم مسجد قديم، ووجد في بعض حجارته تاريخ بنيانه منقوش، سنة **ثلاثماية**.

ويذكر ابن الطيب نقلاً عن أبي سالم ان شيخ هذا الأخير محمد بن مساهل أخبره عن بعض المشايخ أن الإمام **سحنوناً** كان مدرساً بهذا المسجد ثلاث سنين. كما يحدث عن سيدي يونس..

ويعود ابن الطيب مرةً أخرى إلى تحقيق المناط حول **برقة**... وهل هي مدينة **أجذابية** أو مدينة غيرها توجد بالجبل الأخضر في الجانب البحري...

وهنا نجد ابن الطيب يفتح النقاش حول الموضوع، قائلاً: وأستغرب هذا القول من جهات.. على ما نقف عليه في النص الكامل المتعلق بليبيا في الرحلة[13]...

ومما يوثق به ابن الطيب الشرقي كلامه عن الأجدابية انها مذكورة في **القاموس** ونحن نعلم سلفاً أن لابن الطيب الشرقي علاقةً بالقاموس، أفليس أنه مؤلف «**إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس**» الذي هو حاشية على القاموس[14]؟

---

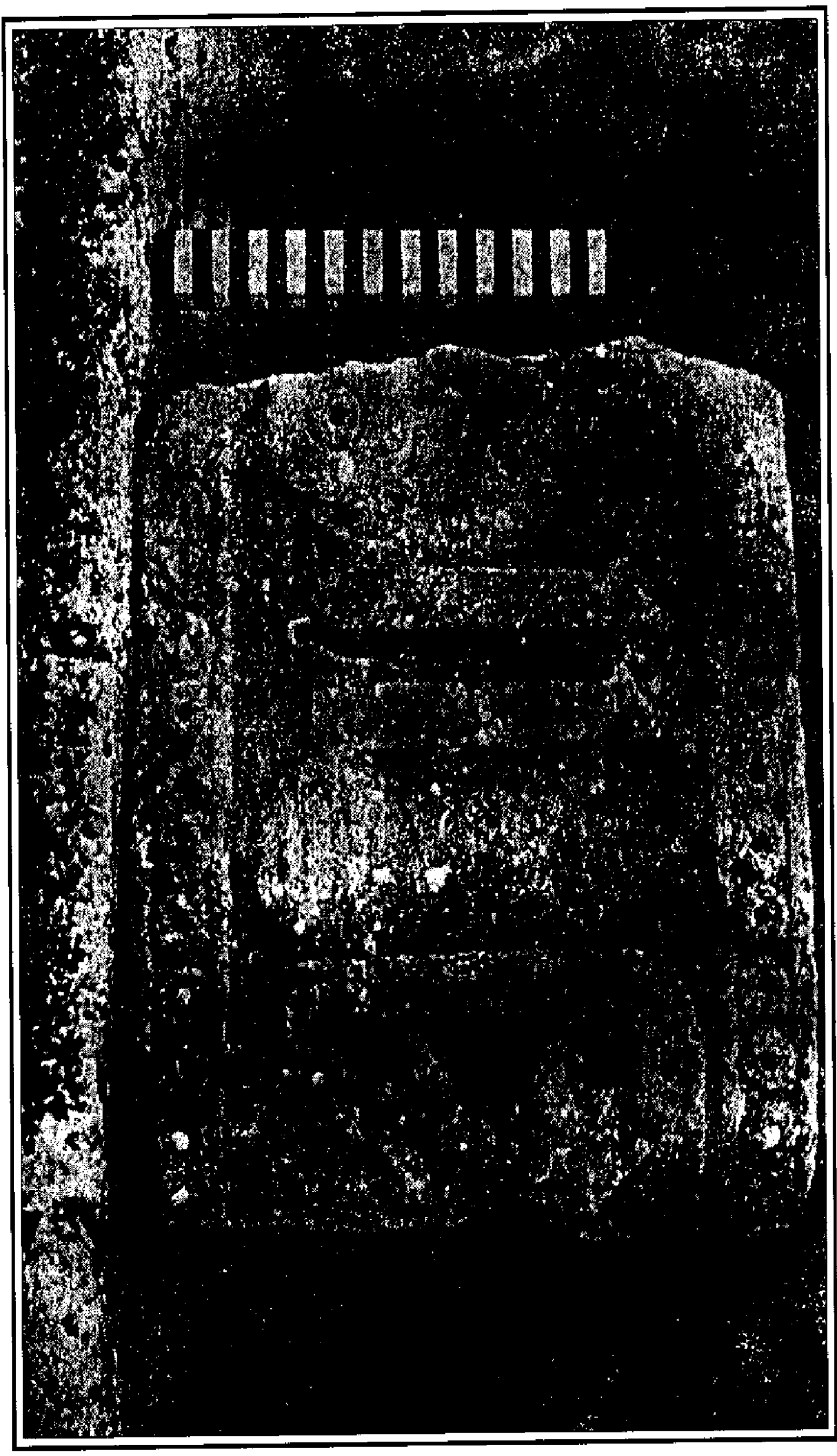
(13) الرحلة العياشية، ج1، ص104 ـ 105.

(14) محمد بن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي: إضاءة الراموس، تحقيق عبد السلام الفاسي والدكتور التهامي الراجي الهاشمي. طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الرباط. ج. أول وثاني. ص1403=1983.

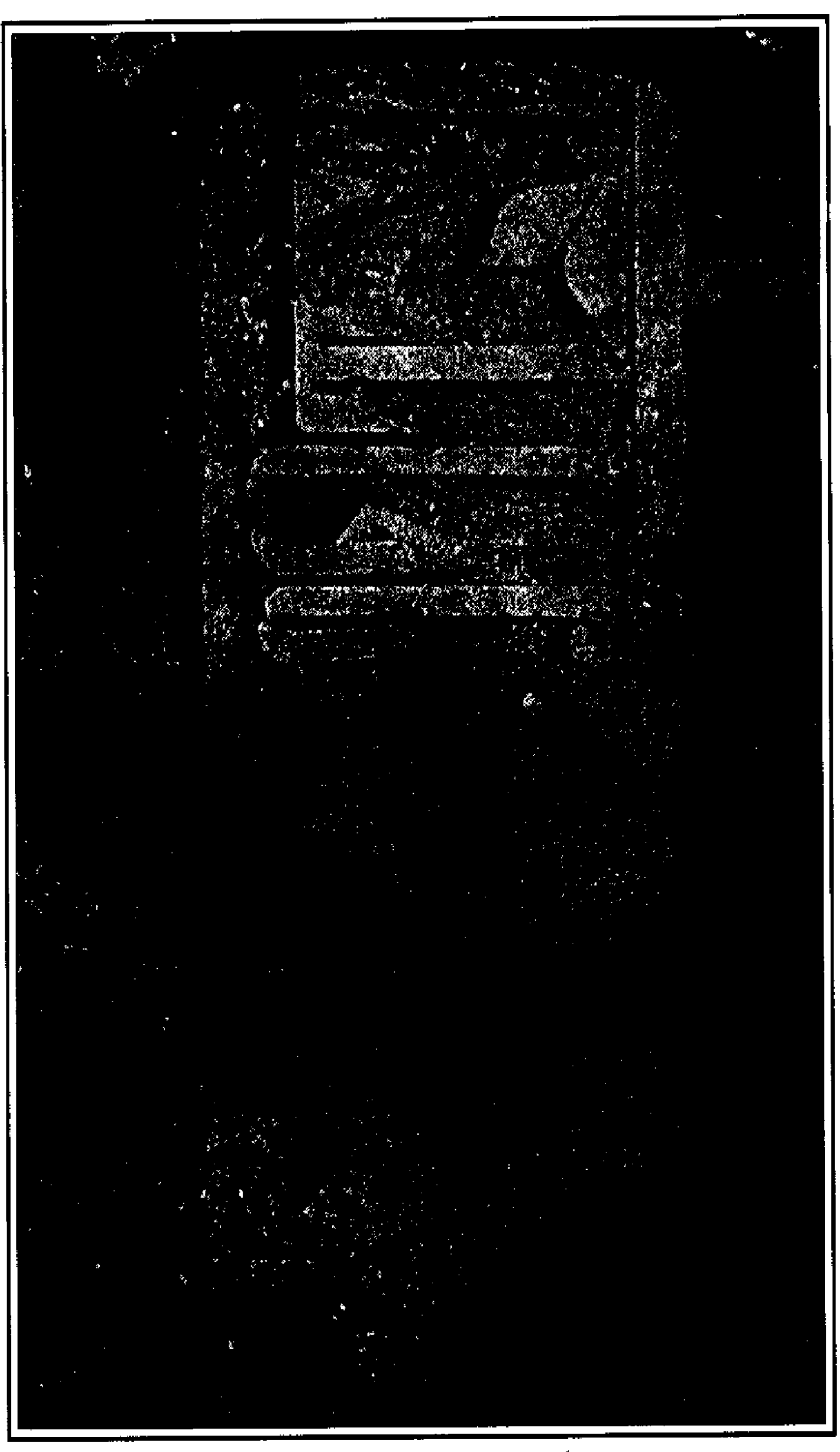
الدكتور الودغيري: التعريف بابن الطيب الشرقي. مصدر سابق....



هذه المنقوشات عثر عليها أثناء الحفريات التي اجريت في مسجد اجدابية القديم المعروف بجامع سحنون،
(مصلحة الآثار برقة سجل الصور الشمسية تاريخ 29 ـ 10 ـ 1956



هذه المنقوشة عثر عليها أثناء الحفريات التي أجريت بالقلعة باجدابية، مصلحة الآثار برقة، سجل الصور الشمسية بتاريخ 29 ـ 8 ـ 1963



الصورة رقم 3995ف عثر عليها أيضاً باجدابية، ويعتقد أنها ترجع للقرن الرابع الهجري، من اطلال المسجد الذي بني من قبل الخليفة ابي القاسم بن أبي عبد الله، جامع سحنون، الصورة تحمل في الآثار رقم 3997ف

ولا يفوته أن يردد هنا أن بعض أهل هذه الجهات يشتكون من الغارات التي تشن عليهم من الأعراب والعمال... **أخمد الله نيران الظالمين وأذهب الجور عن العالمين!**

ثم إلى (سلوك) وهي معطن كالأجدابية ماؤه أَشدُّ عذوبة وغزارة، حيث اخذ الناس يستقون من كل بئر... قال: وهذا المورد آخر **بلاد برقة** الحقيقة وتسمى برقة الحمراء.

والعادة عند أهل بنغازي أنهم يتلقون الركب بأنواع الفواكه والخضر إلا أنه لم تصلهم أخبار الركب بسبب خلل وقع في ربط الاتصال...

ويعرف الرحالة بمدينة **ابن غازي** على أنها مرسى حسنة بسفح الجبل الأخضر بينها وبين (سلوك) مسافة يوم قال: وفيها عامل وعسكر لصاحب طرابلس... وفي تلك المرسى تصب أودية السمن والعسل والشحم والودك من الجبل الأخضر... وتحمل السفنُ منه أضعافاً مضاعفة إلى طرابلس وجربه... ويُحيل على أبي سالم في حكاية طرائف الجبل الأخضر.

ثم إلى مفازة (السروال) الموصوفة بشدة الأهوال، وهي مفازة سبعة أيام تحدث عنها معظم الرحالة.

ثم إلى (وادي سمالوس) وهو واد من أودية برقة ينزل من الجبل الأخضر وتصب فيه أودية كثيرة من أودية الجبل.

ويصل إلى محطة (المخيلي) الذي عرفنا بها الشيخ الزاوي في معجم البلدان الليبية، وقد أفادنا أن بقرب هذه المحطة يوجد قبر **الشيخ عمران** شيخ الركب المغربي الذي أدركه أجله هناك في رمضان 1073 [15]...

ثم **(التميمي)** وهو موقع واد على ساحل البحر، حيث ينعقد هناك **سوق عظيم**... وجاء أهل درنة وغيرهم للتسويق، وقامت هنالك الأسواق التي لا يرى الحجاج مثلها في جميع الفواكه والخضر وأنواع الألاء وضروب النعم...

---

(15) لا ننسى أن نتذكر هنا أن شيخ الركب عام 1141. عبد القادر عديل وهو في طريقه للحج.

وكانت لابن الطيب فرصة ليقدم لنا (درنة) التي سبق لي أن سعدت بزيارتها وأنا سفير لبلادي بالديار الّليبية. . .

إنها تقع على ساحل البحر وبها مرسى وبينها وبين (التميمي) مسافة يوم ونصف من غربه. . .

وينقل لنا هنا فائدةً تاريخية عن مهاجري الأندلس، قال: إن **(التميمي)** كانت خالية منذ أزمان إلى أن عمَّرها بعض أهل الأندلس قرب السنة الأربعين والألف، ولم **يزالوا** بها إلى ان **بَطِروا**[16] فأنشبوا الحرب بينهم وبين أمير طرابلس! . . .

ويقدم لنا فائدةً أخرى عن مرسى مدينة درنة. . . التي تنزل بها السفن الواردة من الإسكندرية، ومن طرابلس وكذلك من **بحر الروم** (البحر المتوسط) ولا سيما جزيرة كندية Candie[17] (إيطاليا)، فإن بينها وبين درنة، مسافةَ يوم في البحر وهي تقع في مقابلتها. . . ونحن نعلم **أن البحار ليست في** واقع الأمر أداة أنفصال ولكنها على العكس من ذلك وسائل اتصال.

ثم إلى (عين الغزالة)، تصب من سفح الجبل الأخضر في بحيرةٍ كبيرةٍ تحتها تتصل بالبحر ينبت فيها **القصب الفارسي** وبعض أنواع النبات المائي[18].

ويحكي ابن الطيب أنهم مروا ببيتٍ في الحجر الصلد طوله عشرون ذراعاً في مثلها، وبداخله بيت آخر، نحو نصفه، وفيه غرف صغار وكأنها مخازن وكلُّ ذلك منقور في الجدار الصلد نقْراً عجيباً مربعاً كهيئةٍ أحسن ما أنت رأءٍ، من البيوت، وله باب مربع كأحسن الأبواب، وعند الباب حجرة واسعة منقورة في الحجر أيضاً. . . لقد أخذه العجب من هذا الترتيب المتقن الرائع الذي ذكره في الآية الكريمة **(وتنحتون من الجبال بيوتاً آمنين)**.

ويتساءل عن أصل قول الحجاج إن هذا قصر فرعون؟

---

(16) الإشارة إلى الآية: وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها. . .

(17) كندية: عاصمة جزيرة كريت.

(18) الزاوي: معجم البلدان، ص234.

وعاد ليذكر أن العبدري أطال في وصف هذا البيت وأجاد، وأن الشيخ أبا سالم أومأ إليه. . .

ويتحدث ابن الطيب عن بيتٍ آخر قريب من الجبل يسميه الحجاج بالحمام، لم يذكره أحد من أرباب الرّحل، باستثناء العبدري الذي ذكر، وهو عائد من حجه، أنه بيتٌ يماثل الأول[19]. .

وأخذوا الطريق يوم الأربعاء التاسع والعشرين من رمضان حيث باتوا على غير ماء. . . إلى منهل (الدفنية) حيث وصلوها قبل الغروب. فانزاحت عنهم الكروب! منهل قرب البحر، مشتمل على أحساء كثيرة سهلة التناول قريبة المآخذ. . .

هنا وهلال العيد يهلّ على الناس، وردت عليهم طوائف من الأعراب بالسمن والغنم والإبل وجاؤهم بتمر (سِيوَة) التي يرسمها هكذا (سوى) حيث أخذ الناس كفايتهم بأرخص سعر.

ومن الطريف أن نجد ابن الطيب يخصص حيزاً من هذه المذكرات للحديث عن تمر سِوَى مقارنةً مع تمر سجلماسة.

قال: وتمر سِوَى من أحسن التمار لم نر تمراً يشبه تمر سجلماسة درعة من يوم خروجنا إلا هذا لوناً وطعماً، قال: وهذا ألطف منه وأبقى لأن عادتهم أنهم لا يحملونه إلا في قفافٍ. . . كل واحدة تزن قريباً من نصف قنطار، ويجعلون لها معالق، تعلق بها على أقتاب الإبل، فيحمل الجمل منها عشراً أو أكثر أو أقل على حسب صغرها وكبرها وقوة الإبل وضعفها، وتلك صنعة عجيبة عندهم يبقى التمر بداخلها على حاله نظيفاً، ولا يحتاج مشتريه إلى غرارة. . . وليت أهل مغربنا يفعلون مثل ذلك! وكان قد وردت عليهم في هذا المنهل قوافل من الإبل بهذا التمر، وتنعم بشرائه المأمور وذو الأمر!!

وأصبحنا في الدار مهل شوال ريثما أصلحنا الهيئات والأحوال، وهنا

---

(19) رحلة العبدري: ص87. الرحلة العياشية.

يتحدث عن إقامة سنة العيد حيث طلب منه شيخ الركب[20] أن ينوي الصلاة والخطبة... وهنا وبعد أن يشير لموقف الفقهاء حول حكم الخطبة بالنسبة للمسافر... يخبرنا بأنه قام بإلقاء خطبةٍ حافلةٍ... ويتحسر مرة أخرى لكون نصها ضاع ضمن ما ضاع من الرحلة!

ويتحدث عن جو العيد بما احتفى به من أطعمةٍ مختلفة الألوان مما لا يجمعه إيوان، في مثل ذلك الأوان، ونعتقد أن لشيخ الركب يداً كبرى في جمع الحجاج بهذه المناسبة...

لقد قضوا ليلهم في (البطنان) من أراضي برقة الشرقية حيث ضريح سيدي عزيز من عرب سمالوس...

وفي يوم السبت ثاني شوال أتوا العَقبَة الكبيرة: عقبة مشرفة على البحر ذات حجارة عظيمة ترجل فيها الناس كلهم... وهذه العقبة هي عقبة السلوم كما سماها الإدريسي.

قال الزاوي: وهو، اليوم الحد العادي بين البلاد المصرية وبلاد برقة...

هنا في الموقع انتظرت القافلة حتى التأم جمع الحجاج ولم يصل آخر الركب حتى غاب الشفق وغرب، وتفرق الناس بين هاتيك التلال يستقون من مائها العذب الزلال... لقد توزع القوم على الآبار يسقون البهائم والآبال وأقبلوا على امتلاء القِرَب كل الإقبال...

الحديث عن عودته:

غادر مصر يوم الخميس من رجب 1140 (12 فبراير 1728)، على أن يصل يوم الاثنين إلى **العَقبة** (عقبة السلوم) التي عرفنا أن إسماعيل رأفت بك يجعلها في كتابه (التبيان في تخطيط البلدان) حداً طبيعياً بين البلدين، ويعتبرها القدماء

(20) القصد إلى الشيخ الخياط عديل، وهي أسرة استمرت تتوارث مشيخة الركب، ويلاحظ ابن الطيب لم يفصح عن اسم الشيخ والمعاصرة حجاب كما يقولون..!!

نهاية بلاد مرمريكا من الناحية الشرقية وابتداء بلاد قورين، وهو الآن الحد **العادي** بين البلاد المصرية وبلاد برقة[21].

وعلى عادته لم يكن لابن الطيب الشرقي اهتمام بغير **مناهل الماء، وعمقها وسهولة** تناولها **ومذاقها**. . .

وكما هي عادته إيضاً فإنه يتتبع المراحل يوماً عن يوم، يذكر اسم اليوم وتاريخ الشهر. . بحيث ان مذكراته كانت يوميةً فعلاً. . .

ووصلوا إلى قبر الشيخ عزيز. . . ووصلوا إلى غدير الريفي فألفوهُ مملوءاً بالماء كأنه نهر. . . ووردت عليهم هنا طوائف من الأعراب بالسمن والتمر والغنم وغير ذلك. . . ثم إلى (عين الغزالة) حيث باتوا على غير ماء، على أن يرتحلوا يوم الأحد السادس والعشرين من رجب. . .

ثم نزلوا قبالة (التميمي) في محل معروف بكبكان حيث أقاموا به بقية الأحد ويوم الاثنين السابع والعشرين. . . سوق عظيمة اجتمع لها أهل درنة وغيرهم من أعراب تلك النواحي. . . وهنا جمعته الأقدار ـ لفترةٍ يومين ـ مع صديقه القديم أبي عبد الله سيدي محمد الأصرم القروي الذي كان اجتمع به في طرابلس على ما نتذكر. . .

ويتأكد أنه كان هناك شعور متبادل بين الرجلين، وهكذا وجدنا أن المبادرة تأتي هذه المرة من أن الأصرم كان يتتبع أخبار **عودة قافلة الحجاج** التي يوجد فيها ابن الطيب حيث يلتقي به على مقربةٍ من المدينة التي كان يسكنها الأصرم، هذه المدينة كانت هي **درنة** بالذات. . .

وفي المحطة التي تحمل اسم (التميمي) القريبة من ثغر درنة هنا وجدوا درنة في استقبالهم وقامت سوقٌ عظيمة اجتمع فيها أهل درنة وغيرهم من أعراب تلك النواحي، وجلبوا أنواع المطاعم والفواكه والخضر والشعير والسمن والعسل

(21) الزاوي: معجم البلدان الليبية. ص228.

وأنواع **الكعك** والخبز والمقروظ[22] وغير ذلك، وورد علينا ـ يقول ابن الطيب ـ جماعة من طلبتها ومنهم المحب الكبير الجدير بالتعظيم والتكبير، الفقيه الأديب البارع الأثير، أبو عبد الله **محمد الأصرم** الذي ذكرناه فيمن لقيناه بطرابلس. . .

ويذكر ابن الطيب أن هذه الاستشهادات ذكرته في قصيدة الإمام القاضي أبي الحسن الجرجاني المشهورة التي أولها:

يقولون لي: فيك انقباض، وإنما رأوا رجلاً عن موقف الذلّ أحجما

أرى الناس مَن داناهُمُ هان عندهم ومن أكرمته عزةُ النفس أُكرِمَا

ويخلص بعد هذا، للحديث عن كتابه (شرح منظومة مالك ابن المرحل السبتي)[23].

وكان حمله معه في هذه الرحلة للحجاز للمراجعة وللمتاحفة كذلك، وظهر أن الشيخ الأصرم اطلع على تأليف ابن الطيب. . . واستحسنه كل الاستحسان. . . وتمنى لو وجد فسحة من الزمان ليتحلى بفرائد فوائده. . وكتب عليه تقريظاً حسناً أجاد فيه ما شاء. . . مع ضيق الوقت وتزاحم الأشغال وهيجان البال بما يعجز رؤية الفحول من الرجال.

وارتحل ابن الطيب عن كبكبان (التميمي) وفارق أبا عبد الله الأصرم ونار الفراق في القلوب تضرم. . .

يبدو أن الأصرم هذا **فلت للذين اشتغلوا بأعلام ليبيا** ورجالها من العلماء والأدباء، كما يبدو أن وضع الرجل كان قلقاً من الناحية الاجتماعية. . . ولعل له صلة بأسرة الأصرم التونسية المترجم لها في بعض التآليف[24]. . .

---

(22) المفروظ هو الاسم الذي ما يزال إلى الآن مستعملاً في المنطقة.

(23) يعرف أن من تأليف ابن الطيب التي نالت العناية الكبرى كتاب (موطأة الفصيح لموطأة الفصيح) شرح به منظومة مالك بن المرحل (ت **699**) **لفصيح ثعلب** المشهور. وقد سمي شرح نظم الفصيح. . . والكتاب مخطوط خصص له الزميل الأستاذ د. عبد العلي الودغيري: القسم الأول من كتابه حول قضايا المعجم العربي في كتابات ابن الطيب.ـ التعريف بابن الطيب الشرقي، منشورات عكاظ، طبعة 1409=1989، ص20 وما بعدها.

(24) الودغيري: التعريف بابن الطيب ص 91 تعليق 12.

وأنشدني للزمخشري عفا الله عنه

وقائلة أراك بغير مال ... وأنت مهذب علم إمام
فقلت لأن مالا قلب لؤم ... ولم يدخل على الأعلام لؤم

وأنشدني لابن نباتة

وقائلة أرى الأيام تعطي ... لئام الناس من رزق حثيث
وتمنع كل ذي عقل ولب ... فقلت لها خذي أصل الحديث

وذكرني قصيدة الإمام القاضي أبي الحسن الجرجاني المشهورة التي أولها

يقولون لي فيك انقباض وإنما ... رأوا رجلا عن موقف الذل أحجما
أرى الناس من داناهم هان عندهم ... ومن أكرمته عزة النفس أكرما
وما كل برق لاح لي يستفزني ... ولا كل من لاقيت أرضاه منعما
وما زلت منحازا بعرضي جانبا ... عن الذم أعتد الصيانة مغنما
إذا قيل هذا منهل قلت قد أرى ... ولكن نفس الحر تحتمل الظما
وإني إذا ما فاتني الحظ لم أبت ... أقلب كفي إثره متندما
ولكنه إن جاء عفوا قبلته ... وإن مال لم أتبعه هلا وليتما
وأقبض خطوي عن حظوظ قريبة ... إذا لم أنلها وافر العرض مكرما
وأكرم نفسي أن أضاحك عابسا ... وأن أتلقى بالمديح مذمما
أنزهها عن بعض ما لا يشينها ... مخافة أقوال العدا فيم أو لما
ولم أقض حق العلم إن كنت كلما ... بدا طمع صيرته لي سلما
ولم أبتذل في خدمة العلم مهجتي ... لأخدم من لاقيت لكن لأخدما
أأغرسه عزا وأجنيه ذلة ... إذن فاتباع الجهل قد كان أحزما
فإن قلت جد العلم كاب فإنما ... كبا حين لم يحرس حماه وأسلما
ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه في النفوس لعظما
ولكن أهانوه فهانوا ودنسوا ... محياه بالأطماع حتى تجهما

وهي قصيدة بديعة جمعت مستحسن ما ينبغي للعلماء ارتكابه وبدعه وقد قال في حقها الزمخشري في كتابه (ربيع الأبرار) ولقد أحسن صاحبها كل الإحسان كأنما نسجت في طراز خسان ثم ذكر من هذا المعنى ما لا مزيد عليه فليراجعه فيه من احتاج إليه وتناولنا الكلام على

الورقة 243 من مخطوطة ابن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي
الموجودة في مكتبة لايبسيك تحت رقم 746.

ويذكر ابن الطيب في أول **مفازة السروال**، الموصوفة بكثرة الأهوال، صديقه الأديب أبا عبد الله محمد بن إبراهيم.

ثم إلى (المخيلي) الذي وجدوه فائضاً بالأمطار... وابن الطيب لا يمل من أخبار الماء وما يتصل بالماء من الأحواض والقِرَب والآبار... لا يهتم بغير ذلك حتى ليجعلنا نشعر بالقلق عليه وعلى من معه...!

ويتحدث يوم رابع شعبان عن حادث أزعج الركب ولو أنه لم يطل، فقد تاه الخبير!!. وحارت الألباب وتعبت المطايا تعباً جاوز الحد، وتورمت أخفافها وأرجل الرجالة، ولم يسلم من المشقة أحد..! إلى أن وصلوا إلى **معطن (سلوك)** بعد معاناة وكروب...

وفي كل هذا يتحدث عن دورِ العّلاَّم إلى جانب **الخبير**، كما يتحدث عن دور **أمير الركب** في اتخاذ القرارات التي يجب أن تتبع، ولو أنها تخالف اجتهادات البعض حول الصواب من غير الصواب..!! وهذا موضوع هامّ في باب **آداب الأسفار**... التي تقتضي من الناس الالتزام بخلق الصبر والامتثال...

ووصلوا (**الأجدَابية**) التي صلوا بها ظهر الجمعة سابع شعبان ثم قصدوا معطن (المنعم)[25] وفيه فارقوا جماعة من أهل **فزان** جاءوا من مصر قاصدين بلادهم فزان...

ثم باتوا **بمقطع الكبريت** على غير ماء... ثم إلى (اليهودية) التي قال عنها ابن الطيّب. ويُحتمل أن تكون هي المشار إليها في الرسالة **القشيرية**...

وينقل ابن الطيب لنا **معلومة غريبة** تتحدث عن وصول بريدٍ من المغرب إليهم، غير أنه طال طواف الحامل، فقد خرج من فاس في المحرم وهم اليوم في منصف شعبان، ثمانية شهور فرق!!

وفي **معطن** (النعيم) تلقتهم طوائف من أعراب الزاوية ومنهم **الفرجان** وغيرهم

---

(25)موقع شرقي مقْطَع الكبريت، ومن الرحالة المغاربة من رسمه باللام في الآخر عوض الميم كالناصري وصاحبنا الشرقي.

في عدد كبير وأبّهة عظيمة، ووجدوا حول المعطن **عسكراً من أتراك طرابلس** ذكر لنا أنه خرج ليأخذ عوائد ووظائف على أعراب تلك النواحي..

وتحدث عن سوق أقيمت هناك عظيمة لكن الأتراك أفسدوها لأنهم أرادوا أن يقتلوا رجلاً من قرابة أمير طرابلس كان يوجد بالحج مع الركب الجزائري، وتأخر في مصر لمقتضياتٍ عرضت له حتى غرَّب مع **الركب المغربي**، يقال له الحاج محمد بوشاقور، فطلبوا منه أن يتوجه لخيامهم لإكرامه فأشبعوه ضرباً ورجع فاراً بنفسه منهم.

ثم إلى (قصور حسان) نسبة إلى بانيها **حسان بن النعمان** الذي أرسله الخليفه عبد الملك بن مروان سنة سبع وسبعين لفتح إفريقية، فتغلبت عليه **الكاهنة** فاضطر للرجوع إلى سُرْت حيث أقام بها نحواً من ثلاث سنوات وكانت فرصة لبناء تلك القصور التي اندرست اليوم، ولم يبق لها أثر إلا في ذكر الرحالة...

ويصلون إلى ضريح الشيخ أحمد زروق حيث تفرق الناس في أفنيته ومسجده وأمامه وخلفه.. ثم مروا على (ازليتن) حيث ضريح الشيخ الأسمر الفيتوري الذي ألف حوله الشيخ علي بن الصادق تأليفاً اسماه: (فتح العليم في مناقب سيدي عبد السلام **بن سليم**).

ثم دخلوا **ساحل حامد** حيث زاروا روضة الشيخ أبي بكر الفرداوي **الزياني**، ثم روضة الشيخ علي **الفرجاني** والشيخ عمر الشارف، وسيدي بو عصيدة الذي كان يصنع العصيدة للحجاج عند مرورهم بساحته ذهاباً وإياباً... ثم الشيخ محمد القلعي الشريف، ثم إلى وادي المسيد، ثم وادي الرمل ثم **تاجوراء** حيث زاروا سيدي أبو النور وسيدي عبد الله قادر، ثم المنشية ثم طرابلس حيث **تلقاهم الشيخ سيدي أحمد بن صالح**[26] بقرب ضريح سيدي محمد بن سعيد...

---

(26) نتساءل هل أن له صلة بالشيخ أبي محمد صالح الذي كان له في كل محطة من محطات ركب الحاج من ساعد القاصدين على إنماء فرضهم.

لقد أظلهم شهر رمضان في المنشية في طرابلس حيث قضوا نحواً من سبعة عشر يوماً يترددون على زيارة الصالحين، والأصدقاء والمحبين. . .

وهكذا زاروا أبا عبد الله محمد الماعزي[27]، وأبا العباس أحمد الغزي، وأبا عبد الله محمد بن مساهل الطرابلسي[28]، وكانت مُدارسة المسائل العلمية حاضرة. . .

إلى أن غادر طرابلس يوم السبت الرابع عشر من رمضان سنة أربعين ومائة وألف. . . إلى (قر قارش) الموضع المعدّ لنزول الأركاب. . . ثم الزاوية ثم الزورات الشرقية ثم الزوارات الغربية. . .

النص الكامل المتعلق بالجماهيرية الليبية العظمى من رحلة محمد بن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي أثناء ذهابه وعودته. . .

/ 82. . . وسرنا فحصلنا الزوارات الغربية عند ارتفاع النهار، ونزلنا ريثما سقينا من آبارها العذبة الباردة الصافية الفائضة ولا فيضان الأنهار، واشترينا من أهلها الزبيب والتين وقضينا منهم بعض المصالح، وزرنا من أمكنت زيارته من صالحيها مثل سيد عبد الله **بن صالح**، وسرنا حتى أتينا الزوارات الشرقية ظهراً فصليناه بها وركبنا، من الجادة ظهراً الإبل السراع وبتنا قرب مليتة، وارتحلنا وكل واحد يحدو أمنيته، فأتينا مليتة مع الشروق، وعجلنا لسيدي أبي عُجيلة لننال من بركته ما يروق. ومنه وصلنا قرية زواغة، فصلينا فيها الظهر بعدما توضأنا من مياهها الصوَاغة، وعاينا فيها من آثار العمران والبنيان، الظاهرة للعيان ما يبهر العيون ويقف الأعيان، وفيها مسجد مشتمل على أساطين فائقة وهيئة في

---

(27) القصد كما يبدو إلى الشيخ محمد الماعزي المتوفى عام 1167. انظر نفحات النسرين والريحان. ص152.

(28) نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان لأحمد النائب الأنصاري. تقديم وتحقيق علي مصطفى المصراتي، منشورات المكتب التجاري ببيروت 1963. ص129.

العيون رائقة/ 83، غير أن في قبلته انحرافاً للمغرب، على ما كان فيه من الوصف المغرب، ومنها بتنا في الزواية، فتلقانا أهلها بالترحيب وكانوا لبيوتنا زواية، وظعناً منها يوم الأربعاء فظلنا نسير في ظلال الزياتين والكروم والتين، حتى وصلنا **قرقارش** قبل الزوال، وأخذنا في النزول فيه وتركنا الذهاب منه والزوال لنملأ الراحة بالراحة، ويكون دخولنا **لطرابلس** صباحاً بعد الاستراحة، وورد لملاقتنا جماعة من الحجاج المغربيين وغيرهم من أهل طرابلس المقربين.

دخلنا طرابلس الظريفة، ذات الفواكه المُنوَّعة والظلال الوريفة، صبيحة يوم الخميس الخامس والعشرين من شعبان، فألفيناها أزهى من دمشق وشعبان، وجسنا خلال ديارها، وأشرفنا من شرفاتها على تيارها. فإذا هي مدينة صغيرة المساحة، خصبة الساحة، كثيرة الفواكه، ليس لها في زيها ولطافتها مشابه ولامشاكلة، ولها بابان، باب إلى البر وباب إلى البحر، لأن البحر محيط بكثير من جهاتها والحصار الذي فيه الأمير متصل بالمدينة من ناحية باب البر، بينه وبين البحر، وقد شاهد أهلها **بركةً عظيمة** في أمر معاشهم وقت الحجاج، فقد يجتمع فيها الركبان والثلاثة والأربعة، ويكون عسكر البحر خارجاً في البحر بعض الأحيان ومع ذلك لا يزيد فيها السعر على ما كان في كل مطعوم، بل ربما نقص مع أنه معروف بالغلاء بالنسبة **لأرياف النيل** والمغرب، غير أن في الطحن بها غاية المشقة إذْ رحاهم إنما تدور **بالإبل** فتبطئ في الدوران. وفيها من المساجد الأنيقة الجسيمة، المشتملة على الأبنية الفائقة الوسيمة، ما في مرآة البديع، نزهة للناظر بين المناظر، ولا سيما المسجد المعروف بجامع التُرْك، فإنه ما ترك شيئاً من المحاسن البديعة إلا حاز عجيبه وبديعه. وزرنا فيها من المشاهد المزارة ما نسأل مولانا أن يمنّ بالقبول على من قصده أو زاره ويحط ببركته مآثمه وأوزاره. وأصبحت الجمعة فتوجهنا لصلاتها واغتنام صلاتها ودرجنا مع من درج، لإيقاعها في جامع / 84 الدرج، فرقى المنبر إمامه المسن الخير الأكبر الشيخ أبو محمد عبد القادر الحنفي، وأبدى خطبة رائقة رقيقة جمعت لطيف الوعظ ورقيقه.

وقد رأينا فيها من الأعلام من تروق بحلاهم الأقلام، فمنهم صدر

الأفاضل المتحلى بأسنى الفضايل وأسنى الفواضل المتجلى بالكرامات لكل فاضل، الفقيه البارع النبيه العالم **المشارك** الذي ليس له في مشاركته شبيه، الأديب الماهر الذي أزرت لطافة آدابه برقة ابن النبيه، الحافظ الراوية الذي ما برح يدون ما يسند من العلوم ويروي، أخونا ومحبنا الأعز علينا، أبو عبد الله محمد بن علي المعروف **بابن الأصرم** القروي(29)، أدام الله بهجته وأبقى محبته، ألفيته ورد على طرابلس لغرض لا يمكنه الإعراض عنه بعدما عرض، ومع مساواته لنا في **الاغتراب**؛ وحلول غير التراب مع غير الأتراب، كان يبالغ في إكرامنا بأنواع الطعام والشراب، وأخذ في الرغبة في تأنيس غربتنا وما تأنى ولا استراب، وأظهر لنا من المحبة الصافية والخلة الوافية ما نسأل الله تعالى أن يكافئه عليه، ويمتعنا وإياه يوم القيمة بالنظر إليه. وكانت تقع بيننا في أنواع العلوم، مباحث، يستحسن الخوض في بحرها بفلك فكره كل باحث، وقد حمله صادق المحبة وحسن السيرة وصفاء المودة والسريرة على أن خاطبني بقوله:

قسماً بمن أولاك أرفع منصب ... وبما حويت من البيان المعرب

ما شنَّف الآذانَ مثلُ فصاحةٍ ... أذنت بفضل محمد بن الطيب

شرفت به فاس وحق لها العلا ... فلذاك أضحت بيت فضل المغرب

وكنت خاطبته بأبياتٍ أظن صورتها والله أعلم.

قسماً بمكة والحطيم وزمزم ... والركن والبيت الشريف الأعظم

ما إن سمعت بمشرق أو مغرب ... كلَّا ولا في الروم أو في الدّيلم

مثل الفقيه البارع اللسن الأ ... ديب اللوذعي محمد بن الأصرم

وكان ينشدني من المقطعات البديعة، الحائزة مستحسن الأدب وبديعه، ما يدل على نورانية بدره، وإشراقية ذكائه، وعلو همته وحسن ذكائه وكنت أثبت

(29) من الطريف أن نجد لهذه الشخصية ذكراً جميلاً أيضاً في رحلة الوزير الإسحاقي التي نشرها المعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط عام 1976. انظر صفحة 144 ـ 145 حيث نجده ينشد الإسحاقي شعراً يتحامل فيه على أهل طرابلس!!

منها ما عدت عليه يد الإضاعة وحسده ريب / 85 الزمان فأتلفه وأضاعه، غير أني تذكرت من ذلك السماع بيتينِ علقا بالأسماع وهما:

أفِ لـذي أدبٍ يـرضـى بـمـنـقـصـةٍ ولـم يـكـن مـثـل بـازٍ فـوق قـفـاز
يـومـاً بـمـصـر ويـومـاً بـالـشـآمِ، ويـو مـاً بـالـعـراق وأيـامـاً بـشـيـرازِ[30]

فنسأل مولانا سبحانه أن يجمعنا به مرةً أخرى، **لنظفر بتلك الآداب التي لم تزل لأولي الألباب غنيمة وذخراً.**

وقد سألني عن لفظ طرابلس وكيف يضبط وعن لغاته الثلاث، فأجبته بأنه يقال اطرابلس بالألف في أوله وبحذفها مع ضم الموحدة واللام معاً وقد تسكن اللام، وبعضهم يفصل فيقول طرابلس هذه الغربية إنما تقال بغير ألف فقط، وذات الألف هي الشامية والله أعلم، فاستحسن ذلك.

ومنهم الفقيه الخير المسن الأتقى الأنقى المستمسك من الديانة والمروءة بالعروة الوثقى الشيخ أبو عبد الله محمد المُكَنِّي[31] المشهور بالفتوى في تلك الأقطار منذ أعوام، بين الخواص والعوام.

ومنهم الفقيه النبيه، النبيل الذي سلكت فتاويه العلمية في كم من سبيل، واتخذت المروءة والصيانة ربعه مربعاً للمبيت والمقيل، والشيخ أبو عبد الله محمد بن مقيل.

ومنهم الفقيه المشارك في أنواع المعقولات، الذي عجزت عن تحصيل مباحثة الأصلية والفرعية المقولات، نادرة الأوان الشيخ أبو محمد عبد العزيز مروان.

ومنهم الفقيه النبيه الفاضل الذي حاز أفاضل الأخلاق وأخلاق الأفاضل

---

(30) يلاحظ أن البيتين المذكورين ورداً عند ذكر حاشية ابن الطيب على القاموس للزبيدي في معرض أنه، أي ابن الطيب، كان يؤلف الحاشية المسماة (إضاءة الراموس) وهو يتنقل من جهة إلى أخرى.

(31) المخطوطة: المكنسي بالسين وهو خطأ من الناسخ على ما يبدو، انظر رحلة الإسحاقي للدكتور النازي. ص141.

الشيخ أبو العباس أحمد بن **الصغير** وقد أكرمنا في داره مراراً وأمر علينا كراماته إمرارا.

ومنهم الفقيه الخطيب، وغصن الفصاحة الرطيب، الشيخ أبو العباس أحمد كنست؟ الخطيب، بجامع الترك الأعظم. وقد صلينا معه الجمعة الثانية فأبدى خطبةً بالغ فيها في أمر الحاج وعظم، مع فصاحة المنطق وانطلاق اللسان والإتقان، في تحكيم الألفاظ والإحسان. ورأينا غير هؤلاء من مطلق الطلبة زيادةً على الأعيان، لكن بيننا وبين إثبات ذكر اسمائهم النسيان. وأقمنا نحو التسعة أيام، وتأهبنا للتقوية على السفر والصيام / 86.

كان رحيلنا منها بعد صلاة الظهر من يوم السبت الرابع من شهر رمضان الذي هو أكرم شهر، فنزلنا بآبار قبل **تاجوراء**، وبات معنا جماعة ممن خرج لتوديعنا من الأصحاب وغيرهم مبروراً مأجوراً. وارتحلنا يوم الأحد، فرجع من أهل التوديع كل أحد، ومررنا بتاجوراء عند الصباح، وقفنا لزيارة من أمكنت زيارته من مشاهدها الصباح. ثم مررنا **بوادي الرمل** [32]ثم بوادي

---

(32) سمي وادي الرمل لكثرة رماله، وقد تناولته يد الإصلاح وأصبحت الرمال أرضاً مملوءة بالشجر والعشب، هذاوقد جاء في ديوان دعبل في قصيدته التي يذكر فيها مناقب اليمن بيت شعر يشير فيه إلى وادي الرمل في المغرب، وهو قوله:

وفي صنم المغارب فوق رمل   تسيل تلوله سيل السفينا

ذكر هذا البيت بعد أن ذكر من مناقب اليمن أنهم ذهبوا إلى مرو، وإلى الصين ثم ذكر من مناقبهم أنهم وصلوا وادي الرمل بالمغرب وبنوا فيه صنما.

قال شارح ديوان دعبل: وصنم المغارب أقامه الملك الحميري (ياسر ينعم)، وكان قد خرج غازياً من اليمن وتوجه إلى المغرب، فبلغ وادي الرمل الذي يسيل، ولم يبلغه أحد من الملوك غيره، فلما انتهى إلى الوادي لم يجد مخرجاً ولا مجازاً، فأمر بصنع صنم من النحاس على هيئة إنسان، فصنع ونصب على صخره، ثم كتب على صدر ذلك الصنم كتاباً «بالمسند»، وأبياتاً من الشعر له على لسان ذلك الصنم، وكان الصنم يشير إلى أن من أتى إليه من أمامه أن يرجع.

وقد أحال شارح الديوان هذه الحكاية إلى كتابه: ملوك حمير وأقيال اليمن، لنشوان بن سعيد الحميري (ص89 ـ 90)، وذكر أن ابن خلدون استبعد في مقدمته وقوع هذه الحكاية... وأنه لم يسمع ذكر وادي الرمل في المغرب إلى آخر ما نقل عن ابن خلدون.

ووادي الرمل المذكور هنا في رحلة ابن الطيب الشرقي الصميلي الفاسي الذي سيذكره الوزير الإسحاقي، ص147: أرض فيها كثير من كثبان الرمل على يمين الطريق وشماله، وتمتد =

المسير[33] بعد أعمال أنواع الذميل والمسير، وكل الوادي بين وصفه **أبو سالم بكثرة الخصب** والنعماء وجزالة الحطب وغزارة الماء، وبتنا بقرب موضع يسمى تورغت[34] وهو المعروف الآن بوادي التوتة أو التوت وسماه أبو سالم وادي ينون[35].

وارتحلنا فأصبحنا بذلك الواد ومررنا بما حوالي **النقازة**[36] من الأطواد، وظلنا بروضة الشيخ سالم القلعي نستظل بظل سرحه الظليل، ونسأل الله كمال السلامة بحق ذلك السيد الجليل وألفينا بإزاء الروضة جباً مملوءاً من الماء النمير، فأخذ الناس في الاستقاء منه حتى **اكتفى المأمور والأمير**. وبقينا هنالك ننتظر مرور الآبال، لتعذّر تتابع السير بين تلك الجبال، وصلينا الظهر وقربنا من وادي **لبدة**[37]، وبتنا في أنعم عيش وإنعام عين. وارتحلنا يوم الثلاثاء فمررنا

= من الشرق إلى الغرب مسافة 45 ك.م. ويقع شرق مدينة طرابلس بنحو 40 ك.م. وإلى يمين الذاهب فيه إلى الشرق جبل، وبقرب الجبل عيون عذبة الماء. وفي مقابلة الجبل إلى الشمال بئر طشانة... حيث التجأ أهل الأندلس على ما يقال... ويؤكد الزميل الراحل الطاهر الزاوي وجود أصنام حواليه ما تزال منصوبة إلى اليوم...

وهذه الرواية هي التي يستند إليها من يقول: إن البربر من أصل عربي حميري، وإن مبدأ وجودهم هذا الغزو اليمني... ولكن ابن خلدون يقول إن البربر جنس من البشر لا يعرف أوله ولا ما قبله.

الطاهر أحمد الزاوي: معجم البلدان الليبية، منشورات دار مكتبة النور ـ طرابلس ليبيا، 1388=1968. ص48 ـ 342.

رحلة ابن بطوطة، تحقيق د. التازي، طبع أكاديمية المملكة المغربية. 1997، ج2، 416 ج17، 442.

(33) لعله وادي المسيد، الذي يعرف هنا إلى المسير بالراء، رحلة الإسحاقي ومعجم البلدان الليبية.

(34) يرسمه صاحب معجم البلدان الليبية: ترغت بضم التاء والعين، ويقول إنه مكان شرقي وادي الرمل بنحو 32.

(35) عدة آبار من أراضي قماطة مما يلي مسلاته... يظهر أنها من بقايا الروم، المعجم 359.

(36) النقازة: رؤوس جبال كثيرة متقاربة بينها وهذا يختلف عمقها باختلاف ارتفاع تلك الرؤوس الجبلية وانخفاضها وتبتدئ من الكيلو متر 36 شرقي القربولي وتنتهي في الكيلو متر 45 إلى الشرق قبيل المرقب بقليل، وسلسلة جبال النقازة فتقع في نهاية امتداد سلسلة جبال الأطلس التي تبتدئ من مراكش على ساحل المحيط الأطلسي، وتنتهي في الشرق بهذه الرؤوس الحجرية.

معجم البلدان الليبية، ص330.

(37) لبدة: مدينة فينيقية قديمة أسست في أوائل القرن العاشر فاحتلها الروم سنة 42 قبل =

بقصر البنات[38] المزرية شرفاته برؤوس البنات، **قصر قصر عليه الحسن** والإحسان، وقصر دون وصفه اللسان برعت حجارته في الضخامة والعظم وتناسبها، وتناسقها أعجب منها وأعظم. وظللنا سائرين حتى غربت الشمس، وبتنا بالبئر المعروفة **بمسيلين**[39] **كمبيتنا بالأمس**.

وفي أثناء هذه المراحل قطعنا الجبل الذي هو منتهى الجبال في تلك البلاد وهو آخر الجبل الذي لا نظير له في الدنيا طولاً وعرضاً وحطباً وماءً وقرى متصلة وعمرانا متراكبا وقبائل وافرة **غالبها بربر** وأوله من البحر المحيط، أطراف السوس الأقصى ثم يمتد كذلك إلى أن يمر قبل مراكش، وهو المسمى جبل دَرَن[40] ثم يمتد كذلك إلى أن يقارب البحر قرب تلمسان، ثم لم يزل يساير / 87 البحر وإن كان يبعد عنه في بعض المواضع، ويسمى في كل بلد باسم. وربما تعددت أطرافه فيسمى كل طرف باسم إلى أن انتهى هنا بأطراف برقة. وقال صاحب تقويم البلدان إنه يمتد من أطراف السوس الأقصى من البحر إلى أن يبقى بينه وبين الإسكندرية خمس مراحل، قال الشيخ أبو سالم: وكأنه جعل بلاد برقة كلها والجبل الأخضر منه، لأن بلاد برقة مرتفعة على ما يجاورهامن بلاد فزان ونواحيها والبحر من الناحية الأخرى إلى العقبة الصغيرة وبينها وبين الإسكندرية خمس مراحل، ثم استظهر ما ذكرناه أولاً وقال إنه اقتصر عليه غير صاحب

= الميلاد، وأدخلوا عليها من فن العمارة الجميل والزخرفة ما جعلها في مقدمة المدن الأثرية، وقد كشف الحفر فيها عن جمال الفن الرائع والتنسيق الجميل، وكانت تستقي من عين كعام ويصل إليها الماء في قنوات منتورة في حجارة صماء. فتحها المسلمون سنة 22 هـ ولم يجدوا فيها مقاومة لأن الخراب تسرب إليها قبل الفتح الإسلامي بكثير... وكان بعض الناس من فقراء البربر يسكنون حولها وفي بعض خرائسها، وتقع شرقي مدينة طرابلس بنحو 134ك.. وكم زرتها أيام سفارتي بليبيا... وانظر ما كتبه الإسحاقي عنها في تأليفي (ليبيا من خلال رحلة الوزير الإسحاقي) ص.152 (!).

(38) قصر البنات: بقايا قصر من آثار الروم بوادي نفذ بأرض أرفلة، معجم البلدان الليبية. ص269.

(39) لعل لها صلة بالموقع الجغرافي (المسلات) بنايات مرتفعة تشبه (المسلات) بأرض أو رفلة... المعجم.

(40) القصد هنا إلى الأطلس الذي يمتد فعلاً من ضاحية مراكش (أكونسان) مروراً بتلمسان إلى أن ينتهي على أراضي برقة التي من أشهر مدنها اليوم بنغازي ودرنة.

التقويم، وأقول إن عبارته قريّبة من عبارة غيره إذ لا كبير فرق بينهما عند التأمل[41]. قال أبو سالم: وغرب هذا الجبل في كل البلاد بلاد خصبة ذات أنهار وعيون وأشجار، وقبلته ذات نخيل ورمال من البحر المحيط من أطراف السوس الأقصى إلى آخر برقة، وفي هذا المحل الذي قطعنا منه آثار أبنية كثيرة، وفي سفحه الذي يلي ساحل حامد مدينةٌ عظمية يقال لها مدينة لبدة[42] قد خلت في العصور الأوائل وبقيت آثارها ورسومها، قد أكل البحر كثيراً منها وفيها مبان عظيمة وهياكل جسيمة وأبراج خارجها مبنية بالحجر المنحوت في غاية الإتقان، قد هرم الدهر وما هرمت، وتعاقبت عليها الأزمنة وما ثلمت، فترى الأبنية مائلة متقابلة على روس الجبال مد البصر بحيث يقضي الحدس أن كل ما كان داخلها كان مدينةً واحدة إلى البحر، وترى أعمدة الرخام وغيره واقفة في وسط البحر قد أحاط بها الماء بحيث لا يرتاب أن البحر قد أكل الكثير منها.

ومن هذه المدينة ينقل كثير من أعمدة الرخام إلى طرابلس وإلى مصر وغيرهما من البلدان ويقال إن بانيها الملك دقيوس، وبعد وفاته تملكتها امرأة اسمها رومية، وذكر بعضهم أن النمرود لما بنى دمشق بقي ثلاث سنين، وبعث ولده وأمره أن يبني مدينةً بالمغرب فبنى هذه المدينة وجلب إليها الماء من وادي كعام في بناء متقن يحار الناظر فيه وأثر البناء وممر الماء باق إلى اليوم، متصل من خرق الوادي إلى أطراف المدينة إلا أن ماء / 88 هذا الوادي الآن قليل عند أهلها أنه إذا بدت الملوحة في ماء الوادي فذلك علامة خرابها، فلما بدت الملوحة فيه أخذ أهلها في الانتقال منها، والله أعلم أي ذلك كان.

وقد ذكر العبدري هذه المدينة في رحلته وذكر أنه وجدها خاليةً والذي يظهر أنها خلت قبل الإسلام إذ لم يذكرها أحد ممن ذكر فتوح إفريقية والله تعالى أعلم بغيبه.

---

(41) . . . كلام الشرقي الفاسي هنا عن سلسلة جبال الأطلس موثقاً بالمراجع التي ذكرها يعطينا فكرة. . . عن الزاد المعرفي للرحالة. . . ولا بد من العودة إلى المعلومات التي قدمتها لنا الموسوعة الإسلامية وهي تتحدث عن جبال درن.

(42) معلومات دقيقة جيدة عن مدينة لبلدة. انظر التعليق السابق. . .

وبعد أن ذكر الإمام أبو سالم خبر هذه المعالم قال (غريبة) أخبرني بعض أهل تلك البلدان أن الملك الذي بنى هذه المدينة وقع موتان في عسكره حتى تفانوا ولم يدر ما سببه، فأمر بشق بطن واحدٍ منهم فشق عن قلبه فوجد فيه دودة فعلم أن ذلك سبب موتهم وأمر بصب جميع الأدوية عليها واحداً فواحداً، فلم تمت حتى أخرج زيتاً كان عنده في قارورة جاء به من أرض الشام فصب عليها قطرة من زيت فماتت فعلم ان دواء ذلك المرض أكل الزيت فبعث إلى الشام وجاءه غرس الزيتون فامر بغرسه في تلك الأركان كلها، من مسراته إلى سوسة وتونس وأعمالها. ومن تلك الساعة بقي الزيتون في هذه البلاد والله أعلم[43].

وبعد هذه الأوعار بلد ساحل حامد[44] وهي بلدة كبيرة ذات نخل كثير ومزارع وسواني وزيتون إلا **أن نخل** هذا الساحل رديءٌ لا يدخر تمرهُ ولا ييبس إلا بعد إزالة النوى منه فيبقى **كقطع الجلد** لا قوة فيه ولا حلاوة ولا طعم، لا يفرق بينه وبين لِحَاء الشجر[45].

وفي هذا الساحل قبر الشيخ الشهير المآثر والكرامات، الكبير المفاخر والمقامات سيدي مفتاح وهو على تل مرتفع بساحل البحر بينه وبين البلد، الدعاء عند قبره مستجاب.

وبقرب الساحل وادي تارغلات[46] وفيه آثار سانية فيها قنوات تحمل الماء إلى المدينة المذكورة من عين يقال لها عين كعام وفيها صنعة عجيبة وأبنية غريبة

---

(43) قضية علاج الطاعون بالزيت أثيرت في الوثائق الدبلوماسية المغربية البرتغالية. راجع تعليقات ندوة آسفين 2004.

(44) ساحل الأحامد: بلد بجوار مدينة لبدة، طوله من الشرق إلى الغرب نحو 18 ك.م. والأحامد من قبيلة السوالم التي منها أسرة الجبالي التي كانت تحكم المنطقة الشرقية إلى الجبل الأخضر وهي فخذ من بني سليم، وهم عمومة أولاد نصر الذين منهم سيف النصر أصهار العاهل المغربي السلطان المولى سليمان.

(45) لقد اهتم الشرقي الفاسي بنوع التمور في هذه المنطقة وخيراً فعل، فقد كانت هذه الملاحظة باعثاً على العمل من أجل تحسين الإنتاج، وسنراه يقوم مرة أخرى بالمقارنة والمفارقة بين التمور في سجلماسة والتمور في سيوة....

(46) واد يمر بعين كعام ويصب في البحر، وهو يأتي من جنوب العين بكثير، وحينما يصل إليها وادي عين كعام... التي يظهر أن الناسخ سمع اسمها كعان بالنون!

بحجارة منحوتة عظيمة تحار فيها العقول، كل حجر فيه أربع أذرع فأكثر، منقورة في وسطها نقراً متقناً ومن رأى ذلك استغرب أن تكون قدرة البشر واصلةً إلى ذلك المقدار، وعلم أن دهراً أفنى أولئك الأقوام جدير بأن يستأصل بقية الأنام وينقلهم من حالة إلى حالة، ومن دارٍ إلى دار!! / 89.

وبعد ذلك بلد زليتن، وهي مثل الساحل في النخيل والسواني، وبه قبر الشيخ المشهور بالقوة والتصريف، الغني بكمالاته عن التعريف أبي محمد عبد السلام الأسمر، قال فيه أبو سالم: رجل من أهل المائة العاشرة، كثير الكرامات عالي المقامات، من أجل تلامذه سيدي أحمد بن عروس نزيل تونس، والغالب عليه في أول أمره وآخره، وله تصرف قوي، وأخباره في قهر الجبابرة وفك الأسارى من أيدي الفرنج في حياته وبعد مماته شهيرة، وهو من بلدة يقال لها (الفواتير) وأمه مغربية دراوية[47]، ولم تزل هذه البلدة التي هو منها مأوى الصالحين والعابدين من قديم الزمان، تواتر عند أهل البلد أنها لا تخلو من سبعة من أكابر الصالحين، قالوا: وهم ظاهرون بها حتى الآن، وليس عليهم سمت متفقّرة الوقت، بل هم على هيئة العوام في ملابسهم ومساكنهم وحرفهم إلا أنهم قائمون على منهج الشريعة، وكل من رام أهل هذه البلدة بسوءٍ يقصمه الله، ولا يدخلها أحد فتجبر وتكبر إلا أذله الله! وبلدة الفواتير هذه بإزاء زاوية سيدي عبد السلام قريباً منها بنحوٍ من فرسخ، وفيها مزارات كثيرة للأحياء والأموات، وقد أظهر الشيخ سيدي عبد السلام من المزارات والقبور شيأً كثيراً: منها قبر الشيخ مفتاح المتقدم الذكر.

وكانت له فرس أظهرت قبوراً كثيرة أيضاً، وذلك أنه كان إذا ركب على فرسه ربما تمر بمكان فتبحث برجلها في الأرض فيقول له الشيخ: احفروا فإن هنا قبر ولي فيجدونه، فظهرت بذلك مزارات كثيرة، وفقراء الساحل إلى الآن يعرفونها فيقولون: هذا من الذين أظهرهم فرس الشيخ! ولا بدع في ذلك فإن

---

(47) كنت سألت عن أصل هذه المعلومة فذكر لي قاض عالم فاضل أن والد السيد المذكور كان في طريقه صحبة زوجته، فغلبها ثقل حملها وبقيت تنتظر عودة زوجها الذي أدركه أجله هناك... وولد السيد وسط الترقال كبير به... ونشأ معتنىً به وكان من أمر أخباره ما ترى.

السرّ في الراكب لا في الفرس، والكرامة للشيخ لا لمركوبه وسر الولاية موروث عن النبوة، وقد بركت ناقة النبي ﷺ في مكان مسجده. عندما دخلت الحرم يوم الحديبية، فلله الله، إخواني في خدمة الصالحين ومحبتهم والحرص على ملاقاتهم وزيارتهم والإنحياش إلى ظلالهم وحمِىَ مزاراتهم، فإن لذلك أثراً عجيباً في تليين القلوب، وتسخير النفوس وإزالة المطلوب، وإذا كان لها تأثير في الحيوانات والجمادات، فما بالها لا تؤثر فيكم معشر الآدميين وأنتم السادات، جعلنا الله من المحبين لأهل ولايته، / 90 وحشرنا مع حزبهم وفريقهم تحت ظلال عَلَم الرسول ورآيته.

وارتحلنا يوم الأربعاء فدخلنا مسراته، وتوجهنا لزيارة الإمام العلامة المحقق في علوم الباطن والظاهر وسر الله المتجلي في جميع المظاهر، العارف بالله والدال عليه أبي العباس أحمد بن أحمد زروق البرنسي الفاسي[48]، حقق الله تعالى نسبتنا إليه، فوصلنا إليه قبل الظهر وتوضأنا في السانية التي لجنبه، واستفتحنا بصلاة ركعتين في المسجد المتصل بروضته المباركة ودخلناها بما اقتضاه الوقت من الآداب والوقار، وأخذنا في قراءة ما تيسر من السور القرآنية كالكهف وطه ويس وسورة الملك، وغير ذلك من قصائد المديح كالبردة وغيرها وختمنا بوظيفته رضي الله عنه في جماعةٍ حافلةٍ من الركب وغيرهم، وحضرت في ذلك الوقت نفحة ربانية من الله تعالى وابتهل الناس للدعاء والتوجة إلى الله سبحانه، وأخذ كل يسأل ما يشاء ويودع الناس عند قبره أنفسهم وأموالهم وأديانهم، وقد فعلنا ذلك فرأينا بركته، وشاع عند الحجاج أن من أودع الله عنده نفسه وماله لا يصيبه مكروه حتى يرجع، ويفعلون ذلك إذا مروا به أو حازوه في البحر فيجدون بركته، ولا بدع في ذلك ولا غرابة فإن الله حفيظ لا تضيع ودائعه، **والأولياء أبواب الله** فمن أودع الله شيئاً عند باب من أبوابه فكيف لا يحفظه فيه، والله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين فنسأله تعالى أن يمن علينا بالقبول وبلوغ المأمول بمنه وكرمه آمين.

---

(48) تراجع رحلة الوزير الإسحاقي، ص153، تعليق.

وكنت خاطبت الشيخ بقصيدةٍ فائقةٍ مشتملةٍ على أنواع من البديع رائقة، أولها:

أأحمدُ في مغناكَ قد ظِلْتُ أحمد ... ومثلك من يسدي الندى حين يحمد

ولا سيما والقول منك مصرّحٌ ... بذلك في بيتٍ من الشعر يُنشَدُ

إذا كنت في ضيقٍ وغمٍ وكربةٍ ... فنادِ: أيا زروقُ يأتيكَ أحمد!

فها نحن وفد الله زوّا رُ بيتِهِ ... وطيبةَ إذ يدعو إليها «محمد»

عليه صلاةُ الله ثمّ سلامه ... ورضوانه ما لاَح في الأفْقِ فرقدُ

فعجّلْ قرانا بالسؤال لربنا ... ليبلغَ من كُلٍّ لدى الربِّ مقصِدُ

ونظفَرَ في ذاك المقام بحجةٍ ... لها حجةٌ في البرّ ليست تفنّدُ

وفي روضةِ المختارِ نصبحُ كلما ... خرجنا عشقْنا العَوْدَ والعودُ أحمدُ/ 91

هذا ما علق منها بالبال، وما زال في القلب لفقد الضايع منها وجيب وبلبال[49].

ثم صلينا الظهر بالمسجد المذكور وزرنا خلوة الشيخ التي توفي بها وهي أمام المسجد قريباً منه ونزلنا حواليه، وقامت هنالك الأسواق العظيمة، امتلأت بالشعير والدقيق والسمن والتمر والأغنام وغير ذلك من كل ما فيه مآرب الأنام، وورد علينا جماعة من طلبة البلد، وبالغوا في الإكرام جزاهم الله تعالى جزاء الكرام، وسألوا عن مسايل عِلْمية تدل على ضعف العِلم في تلك الأرض وانقراضه وفشو الجهل في ذلك العرض واعتراضه. واستعد الناس لمفازةٍ نحو أربعة أيام وبالغوا في استقاء القِرَب مخافة الأوام.

وارتحلنا يوم الخميس مفازة (برقة) لأن مبدأها عند الحجاج من زروق إلى مصر، وأما أعراب تلك البلاد العارفون بها فإنما يطلقون اسم برقة على التعيين

(49) الإشارة: إلى ضياع النسخة الأصيلة للرحلة والاعتماد على ما بقي عالقاً بالذهن منها.

في هذه الأزمان على نحو مسيرة **ستة أيام** (المُنْعِم)[50] إلى (سلوك)[51]، وفيها آثار أبنية كثيرة. قال أبو سالم: وإطلاق برقة[52] على ما سواها مجاز، علاقته المجاورة، ورأيت له تقسيماً آخر نصه: أرض برقة منقسمة في عرف أهلها إلى أقسام: **أولها** من (حسان)[53] إلى ما وراء (الاحمر)[54] بيومين.، يسمى سرت، **ومن هناك** إلى أقرب المنعم يسمى برقة البيضاء، **ومن هناك** إلى سلوك برقة الحمراء، **ومنه** إلى (التميمي)[55] يسمى (الجبل الأخضر)[56]، **ومنه إلى العقبة الكبيرة**[57] **يسمى البطنان**[58]، **ومن العقبة الكبرى** إلى الصغرى يسمى بين العِقَاب، ومن **العقبة الصغرى** إلى الإسكندرية يسمى العقبة الصغرى.

قال وتقسيم العبدريِّ جارٍ على اصطلاحِ وقته، قلت:

وهذا التقسيم هو الجاري على اصطلاح زماننا هذا في الغالب، وأما العبدري فقال: برقة مدينة قديمة **من بناء الروم** وكان اسمها عندهم انطابلس،

---

(50) المنعم: اسم موقع شرقي مقطع الكبريت في أرض رملية، فيها كثير من الأعشاب التي تنبت في الأرض السبخة وبه أحساء ماء عذب.

(51) سلوك أو سلوق: مكان ببرقة جنوبي بنغازي إلى الشرق قليلاً.

(52) حديث مفيد هنا عن (برقة) في القديم ومحاولة لإبراز حدودها، وإن ما يرويه الشرقي الفاسي اليوم يظل وحده عمدة الذين تحدثوا عن هذه المنطقة التي يعبر عنها المثل، المغربي الشائع: «حج وجاز على برقة، وما بقيت فيه مرقة»!

(53) يعني قصر حسان أو قصور حسان سالفة الذكر...

(54) الأحمر: مكان بأرض سرت يقع شرقي مدينة سرت بنحو 85 كيلو مترا.

(55) التميمي: واد على ساحل البحر، شرقي بني غازي بنحو 351 ك.م وبه أحساء ماء عذب.

(56) الجبل الأخضر يمتد في سهول برقة الشمالية الساحلية من الغرب إلى الشرق على مسافة 400 ك.م. خصب الأرض كثير الأشجار، كثير ينابيع المياه... وكثير من هذه العيون مياه، ومنها ما يكون أنهاراً.. ويتكون هذا الجبل من ثلاث هضاب، أعلاها ترتفع عن سطح البحر بنحو 860 متراً، وتكسوهُ أشجار ونباتات دائمة الخضرة، وتتخلله أودية عميقة، وفيه أنواع من أشجار الزيتون والصنوبر والبلوط والخروب، إلخ، معجم البلدان الليبية.

(57) العقبة الكبيرة: هي بالذات عقبة السلوم، عقبة صخرية يختلف ارتفاعها بين 250 و300 متر على سطح البحر، سماها الإدريسي عقبة السلوم وتعرف عند العرب بالعقبة الكبيرة... الحد العادي بين مصر وبرقة.

(58) البطنان: اسم للأرض الواقعة بين كنبوت (قرية ببرقة شرقي طبرق بنحو 63 ك.م)، وأم الرزم (على حدود البطنان من الغرب وهي أرض قبيلة المنفة من أرض برقة الشرقية).

قال البكري: ومعناها بلغتهم خمس مدن، ومعنى طرابلس ثلاث مدن، وليس الآن هنا مدينة تسمى برقة ولا مدينة مذكورة إلاّ طلميثة[59] وهي قديمة، ولست أدري أهي (برقة) فغير اسمها إلى (طلميثة) أم غيرها.

وبرقة الآن عند الناس اسم أرض لا اسم مدينة، والمغاربة يسمون بها ما ردت عين أقيان من غرب جدابية[60] إلى الإسكندرية، وذلك نحو من أربعين مرحلة / 92، وأما عرب تلك الأرض فإني رأيتهم لا يسمون بها إلا ما رد الحصون شرقاً إلى أرض برنيق[61] غرباً وهو حد الغابة وما والاها من الساحل ومن القبلة، ويسمون ما رد الحصون إلى العقبة الكبيرة (البطنان)، ومنها إلى الإسكندرية لا يذكرون إلا العقبتين. قلت: وأوله في غاية البعد عن اصطلاح وقتنا، وأما آخره فقريب منه والله أعلم، أعاننا الله على قطع فيافيها ورزقنا القوة التامة فيها.

وسرنا من زواية الشيخ إلى آخر تلك القُرى المتصلة به لأنها آخر العمران هناك، ولا عمارة بعده في طريقة الحاج، إلى الإسكندرية، ومررنا في آخر العمران بقبة **الشيخ سيدي أبي شعيفة** [62] على تل مرتفع بساحل البحر وزرناه

---

(59) طلميثة: بلدة ببرقة على ساحل البحر، شرقي بني غازي بنحو 104 ك.م، والكلمة محرفة عن بطوليمايس التي أسست في القرن السادس قبل الميلاد كمرسى لمدينة (بارشي): المرج، وبها متحف للآثار، ومن آثارها المدافن البطلمية، الصهريخ العظيم والمسرح الرومان ويربطها بالمرج طريق معبد.. معجم البلدان الليبية.

(60) جدابية أو أجدابية: بلد من برقة، وهي مدينة قديمة كانت مشهورة في القرون القرون الأولى من حكم العرب، وقد أُنشئت في مكان مدينة رومية قديمة ووجد فيها من آثار الروم ما يدل على ذلك، وكان بها جامع بني عام 300، وجعلت له مئذنة مثمنة الشكل، وقد تهدَّم هذا الجامع وبقي محرابه، وعرف بجامع سحنون وممن ينسب إليها من العلماء أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعلي الأجدابي اللواتي مؤلف «كفاية المتحفظ» في اللغة، وقد زرتها أواخر الستينات وأنا سفير لبلادي في ليبيا... انظر 160 ـ 161 ـ 162 من تأليفي حول رحلة الوزير الإسحاقي حيث توجد رسوم تاريخية.

(61) برنيق: مدينة يونانية التي من أجلها كان إقليم برقة يسمى انطابلس، وموقعها في مكان مدينة بنغازي العربية عاصمة برقة اليوم... معجم البلدان الليبية.

(62) أبو شعيفة: بالتصغير اسم وليّ بمصراته مدفون على تل مرتفع على ساحل البحر... وقد مر بهذا المكان صاحب الرحلة الناصرية عام 1109 أي قبل ثلاثين سنة، وقال: وإلى هنا انتهت مراحل برقة التي قيل فيها على ألسنة العامة (غرقة ولا برقة)... معجم البلدان الليبية.

ووقفنا حول المغارة التي هناك بساحل البحر يتعبد فيها الصالحون، ولا يكاد يطلع عليها أحد إلا من عرفها لأنها صغيرة مستقبلة البحر، وتركنا معطن العُرَيْعر[63] بين السبخة والبحر للاستغناء عنه بماء القِرَب وإن وصفه أبو سالم بكونه طيباً حلواً، ووصلنا ظهرا، لموضع يسمى السُميذة بالتصغير وكأنه سمي بذلك لشبه رمله بالسيمد مشابهة تامة كما يشهد بذلك من رأى حروشة رمله ودقته من الخاصة والعامة فتفرق الناس فيه، وأخذ كل واحد يحفر مقدار ذراع ويطلع له من الماء ما يكفيه، فسقينا من مائها المِلح الدوابَّ، وتوضأنا واغتنمنا ما في أداء الفريضة من الثواب.

وسرنا حتى وصلنا الموضع المعروف بالملف في سباخٍ مديدة على شاطئ اليم، وبتنا في أرغد عيش وأتم.

وارتحلنا يوم الجمعة فوصلنا عند الزوال للهايشة[64] التي هي كاسمها هايشة، أسقطت في غدرانها كم من راكب، وعثر في حجارتها الضخمة كثير من المراكب. قال **الإمام أبو سالم: والهائشة** سبخة مستطيلة، وعلى جوانبها بناء قصور خالية، وفيها نخيل متفرق كأنه **روس الشياطين!** لا ترى أوحش منه ولا أثقل طلعة على الحاج في ذهابه سيما المعاود، لما يستشعر بعده من المفاوز والمهامة والمعاطش التي يحارفها الدليل، كما لا آنس منه ولا أبهى منه في منظر الآيبِ لدلالته على انقضاء المفازة، وقرب العمارة، ونخيله آخر نخل يراه الذاهب، وأول نخل يراه الآيب، وماءُ الهايشة ملح أجاج لا يكاد يساغ، يضرب به المثل في القبح، وليس في مياه/ 93 برقة منه إلا مواضع قليلة لا يعتمدها الحاج مع أن هذا أيضاً لا يستقي منه إلا من اضطره العطش. وكانت أيام الحرّ، وهو ماءٌ راكد في مواضع كثيرة، يحيط به القصب وبعضه أشد قبحاً من بعض،

---

(63) العريعر هو بالذات العرعار: مكان بين مصراته وتاورغة على ساحل البحر... وفي أيام الحكم العثماني بنت فيه الحكومة مركز العامة تحت اسم قصر العرعار.

(64) الهايشة يرسمها الزاوي الهيشة بكسر الهاء، بلد تتصل بتاورغة من الجنوب إلى الغرب بقليل، وبها مستنقعات كثيرة ملحة ونخل كثير، وبها عيون صغيرة تمد هذه المستنقعات...

وبآخر الهايشة واد من الملح: يجري الماء على أرضٍ من الملح، فلا الماء يجمد ملحاً ولا الملح يذوب ماء، وأظن ذلك لقوة ملوحة الماء ونداوة المحل[65].

وحيث وصلنا الهايشة تفرق الحجاج يسقون دوابهم من مائها الأجاج، وتوضأنا فيها وصلينا وسرنا **لوادي الملح** المتصل بآخرها، المعروف اليوم على ألسنة الحجاج **بالمخاضة**، فعبرناه بعد لأي ولأي، وخضناه فيمن خاضه، وسرنا حتى غربت الشمس وأخذ أول الركب في النزول، ولم ينزل آخرُه حتى زال الشفق أو كاد يزول.

وارتحلنا يوم السبت فحثثنا السير ومررنا بين الظهر والعصر، بقبر الشيخ المشهور بالصلاح في كل عصر، سيد بومدْيونة من أولاد الوافي، عن يسار الذاهل مشرْقاً فزرناه وسرنا حتى وصلنا **مطرد**[66]، وبتنا حواليه لاحتياج الناس إليه، ومطرد بئرُ كثيرة المياه خصبة الساحة للأنعام والشياه، قضى المحتاج من مائها أربه، وحلت بغزارتها للظمآن أربه، ورويت البهايم، ولم يبق في الناس هايم، وألفينا بقربه محلةً عظيمةً من الأتراك يقول رائيها لصاحبه: تَراك تَراك! قيل لنا: إنها جاءت لنهب بعض قبائل الأعراب دون إعراب! فعلمنا أن **الجور عام في العالمين** وسألنا الله تعالى أن يقطع دابر الظالمين بجاه الرسول ﷺ آمين[67].

وأعراب تلك البلاد يعرفون بالفُرْجان، وهم أصحاب سَمْتٍ حسن وأخلاق أزهى من اللؤلؤ والمرجان[68]. وورد علينا منهم طلبة يقرؤون مطلق القراءة فأخذوا يتبركون بكل أحد ويسألون دعاءه.

---

(65) أوصاف ونعوت تذكرنا بالحال في بحر لوط (البحر الميت)!!

(66) المطرد يعني المكان الممتد، ويوجدُ في هذا الموقع بئر يحمل اسم مطرد.

(67) لقطة جيدة للشرقي الفاسي تعبر عن العالقات بين الأتراك والأعراب في تلك الأقاليم...

(68) يثني ابن الطيب على أسرة الفرجاني، وهو بيت علم معروف في ليبيا، ولا بد من قراءة ما كتب عن زاوية الشيخ علي الفرجاني بساحل الأحامد. معجم البلدان الليبية، ص 135 ـ 166.

وارتحلنا يوم الأحد فدخلنا بلاد سرت[69]، وسار الناس جادين في السير وسرت، وتركنا الزعفراني[70] يساراً لحيدودته عن الطريق واستغناء الناس عنه بما في القِرَب من الماء الرحيق. قال أبو سالم: ومعطن الزعفراني أحساء في ساحل البحر ماؤها طيب، وعليه كثبان من رمل أحمر، تظهر من بعيد، ومن وراء الكثبان من ناحية البر قصور سرت، وهي ثلاث قصور تخزن فيها العرب/84 ميرتها، وكانت فيما قبل هذه السنة خالية. وفي هذه السنين ربما يوجد فيها بعض العمارة ممن تركته العرب على خزائنها حافظاً لها. وبلاد سرت هذه من أخصب البلاد ذات مزارع كثيرة وأعرابها أهل رفاهية إلا أن **الجور أجلاهم عن بلادهم وشتت شملهم.**

وقال في موضع آخر لما ذكر مزارع أولاد سيدي ناصر[71] وهي بعد العُويجة[72] ما نصه: وأولاد سيدي ناصر فقراء مرابطون من أهل سرت يطعمون من ورد عليهم، ومعهم طرف من الديانة إلا أنه أضر بهم جور الأعراب، لأنهم بين عرب سُرت وعرب بَرقة، فقلَّ ما يسلم لهم وقت من غارة، إما من هؤلاء أو من هؤلاء! غير أنهم الآن مستظلون بظلال أسمال من العافية لما ولّي عبد

(69) سرت مدينة قديمة أنشاها البربر في عصورهم الأولى قبل الإسلام، وكلمة سرت تطلق على المنطقة الواقعة بين قصور حسان والعقيلة مر بها البكري وذكر أنها (على سيف البحر)، الأمر الذي كان محل تعقيب، وإليها ينتسب عدد من العلماء، نذكر منهم أبا بكر عتيق بن القاسم السرتي...

ولو أفسح الله في العمر للبكري لغير رأيه في سرت التي أصبحت مجلبة للسرور بما فجره الله في أرضها من ثروات...

(70) الزعفراني أو الزعفران، موقع به أحساء بأرض سرت على ساحل البحر، تُسأت مدينة سرت القديمة من الشمال بينهما نحو أربعة ك.م. وماءها عذب، قال ابن غلبون: ولشدة عذوبته يقوم للحيوان مقام العلف...

(71) سيدي ناصر: رجل مشهور من عرب سرت، وله قبر معروف بجهة الهيشة سالفة الذكر، أولاده أهل صلاح وخير على ما سترى وقد مرّ بهم صاحب الرحلة الناصرية، وقال: إن جور الأعراب ضربهم لأنهم بين عرب سرت وعرب برقة وقلما سلم وقت من غارة... معجم البلدان التونسية.

(72) العُويجة: بالتصغير: مرسى بحري في أرض سرت يسامت النوفلية من الشمال، ويقال له مرسي النوفلية...

الرحمن الجبالي[73] الملقب (**سيد روحه**) على البلاد وقهر الأعراب وقويت شكيمته على أهل البادية فأمنت السبل بعض الأمان فرجع فقراء الأعراب إلى بلادهم وعمرت البلاد بعض العمران، وتلك سنة الله في البلاد والعباد. إنَّ **الولاة وإن جاروا خيرٌ من مرج الرعية يعدو بعضهم على بعض**، فيعم الخراب الحواضر والبوادي، وبهذا السبب خلت أرض برقة كلها، وهي مسافة شهرين وكانت متصلة العمارة من الإسكندرية إلى إفريقية، لا تكاد تسير فيها بريداً ليس فيه أثر بناء ورسوم عمارة دائرة، وقد جاء الإسلام وغالبها عامر، ثم لم تزل عمارتها تضعف إلى أن خرج عَرَب هلال من مصر أواخر الرابعة وأوائل الخامسة فخربوا البلاد واستولوا على القرى فأفسدوها وخلت البلاد من يومئذ، وما صُرح به من كون سرت أرضاً لا مدينةً هو المعروف المتداول. وأغرب البكري فنقل أنها مدينة ونقل ذلك العبدري فقال: وسرت يطلق على عدة قصور بينها مسافة أولها الشبيكة[74] وهو أعمرها في الوقت، وآخرها يسمى المدينة[75]، وأكثر ما يطلق اسم سرت عليها وحكمها كلها حكم الفقار، وقال البكري في المسالك: إن سرت مدينة كبيرة على ساحل البحر لها نخل وبساتين. وذكر نحو ذلك في اجدابية.

ومررنا في وقت الظهر، ببئر قرب القصر المعروف **بقصر الذباب**، وهو قصر استولى عليه يباب، وناداه الخراب من كل باب، فتفرق الناس يبالغون في الحيلة والتدبير في كيفية الاستقاء من تلك البئر، فمنهم من تيسر له من مائها الملح سقى الدواب، ومنهم من رأى أن ترك ذلك هو الصواب، لما في مناولته من المشقة، وبُعد المشقة وعدم الوفاء بالأغراض، وعمق البئر وملوحة الماء

---

(73) كانت أسرة الجبالي تسكن ساحل الأحامد ويمتد نفوذها إلى الجبل الأخضر ببرقة، وللأسرة تاريخ حافلٌ بجلائل الأعمال ذكره الزاوي مفصلاً في تعليقه على تاريخ طرابلس الغرب (التذكار)، لابن غلبون (أبي عبد الله محمد بن خليل غلبون).

(74) هكذا ورد الاسم عند العبدري عن قصور سرت. رحلة العبدري، تحقيق محمد الفاسي، طبع جامعة محمد الخامس 1388=1968، ص85 ـ 136.

(75) المدينة: تصغير: مكان في أرض سرت به آثار قديمة... ويظهر أن هناك خطأً مطبعياً في طبعة رحلة العبدري عندما قالت إن الاسم هو (المدية).

الداعي إلى الصدود عنه والإعراض. فقضينا منه إرب الطُّهر، وأدينا دين صلاة الظهر، وحثثنا السير وقد اشتد الحر ونزلنا بعد أن أسود جنح الليل واحمر.

وارتحلنا يوم **الاثنين** قاصدين معطن النَّعيم، الدال باسمه على غاية التنعيم[76] فوصلناه في العصر بعد أعمال السير النعيم، والنعيم معطن على ساحل البحر دل اسمه على مسماه وفاق بمائه العذب غيره من المعاطن وأسماه، ولما وصلنا بات الناس في سعةٍ من الماء والمرعى والحطب، وأخذوا في **استيقاء الدواب** وامتلاء القِرَب واستعدوا للمفازة التي أمامهم، وهي خمسة أيام إلى المنعم[77]، وإذ لا ماء بينهما يعتد به ويقضى منه الأرب إلا، ما يعرض من الآبار الملحة القليلة الجدوى، المحدثة في الأجسام أدواء لا تتداوى منها ولكن تدوى! **وقد وصف أرباب الِّرحل هذه المفازة بكثرة السموم** والرياح التي هي أحر من السموم أجارنا الله من جور سمومها وعصمنا من ذوات سمومها بمنه وفضله.

وارتحلنا يوم الثلاثاء فمررنا ضُحى بمعطن (الأحمر)[78] ونزلنا بئر (العُويجة)[79] بقصد المبيت وقد نثرت الشمس على الرُّبا ذهب أصيلها الأحمر.

وارتحلنا يوم الأربعاء فمررنا ضحى بالرحبة، وقِلْنا في فلاة رحبة، وحولنا رجلة من البحر داخلة في البر تسمى أبا ثواد[80]، عادة الحجاج فيها اصطياد السمك بالقصب والأعواد، ووصلنا إلى بئر الكُحيلة[81]، فبتنا حواليها تلك الليلة، ولم ينتفع أحد من الحجاج بمائها القليل الأجاج.

---

(76) التنعيم: اسم بئر بوادي هراول بأرض سرت الذي يقع شرقي بلدة سرت، وبه قتل عبد القادر الجبالي سيد روحه عام 1073 من لدن أولاد سليمان والجهمة.

(77) المنعم: مكان شرقي مقطع الكبريت وقد تقدم الحديث عنه.

(78) تقدم التعريف بالأحمر.

(79) عرفنا عن العويجة.

(80) لم أهتد لتحديد الموقع.

(81) بئر بأرض سرت غرب الحدادية، وبهذا سمي المكان، تقع شرقي مدينة سرت، وسماها صاحب الرحلة الناصرية كليلة، وهو تحريف.

وارتحلنا يوم الخميس فظلنا **بالحدادية**(82) وهي بئر كالكحيلة في قلة الماء والجدوى، وإن تكلف البعض / 96 وسقى منها الدواب وما أروى، وبقي الناس يستريحون في واديها. وسارت الإبل تهدي أمامها هواديها، وصلينا الظهر فيها وأخذنا في طي ما حولها من فيافيها.

وكانت تتراءى لنا عن يسار الذاهب شرقاً آثار قصور ضخام وأبنية عظيمة مرصوفة بالحجارة المنحوتة والرخام، بالغ في إتقانها بانيها ودلت على أمر عظيم مبانيها، وذلك كل خرب واندثر ولم يبق منه سوى الأثر، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وبيده سبحانه تصاريف الأمور وأمور الحر والعبد(83).

وأتينا سبخة (مقطع الكبريت)(84) بعد ذلك، فبتنا هنالك، وسميَ هذا الموضع مقطع الكبريت لأن في اعلى السبخة معدنَ الكبريت في آبار وعيون كالمرج يحمل منها كالطين. ومن هناك يحمل إلى **طرابلس** وكذلك إلى مصر والإسكندرية، ويذهب منها مع الركب إلى مصر في كل سنة أحمال كثيرة، لأن العرب الذين يحملون بالكراء من مصر إلى طرابلس للحجاج، إذا رجعوا حملوا على ما فضل من إبله عن الكراء كبريتاً ويتقدمون أمام الركب بيوم إذا شارف هذا المحل ثم يلحقون الركب في المنُعم بالقرب والجلود مملوءة بذلك ويتركونها

---

(82) الحدادية: بئر في أرض الخشة من أرض سرت، ماءها مر صالح وحولها أراض زراعية كثيرة... يظهر أنها منسوبة إلى الحدادة، وهم بطن من لبيد، من بني سليم، كانت منازلهم ببرقة.

(83) حديث ابن الطيب الشرقي عن الآثار التاريخية القديمة ينبغي أن يُستثمر من لدن المهتمين بأمر السياحة، وخاصة من الذين يتتبعون امتداد الرومان في جنوب الحوض المتوسط...

(84) يرسم الزاوي المقطع بالمقطاع، ويتحدث عن وادي المقطاع جنوبي عين الكبريت بأرض سرت، وبالرغم من أنه، أي الزاوي، ردد كثيراً اسم (عين الكبريت) إلاّ أنه لم يخصص لها عنواناً على حده... وهكذا ففي حديثه عن (المرج) وأنها علم عِلى ما كان يسمى عند اليونانيين عام 551 قبل الميلاد بارشي أو باركي: (برقة) وفي حديث عن برقة التي كانت تعرينا لكلمة باركي أو بارشي... قال: وهي أي برقة من عقبة السلوم إلى عين الكبريت غرباء، وفي حديثه عن المنعم قال إنه مكان شرقي فقطاع الكبريت، وحول أن الكبريت علاج للجربى، تراجع مقدمة هذا البحث حيث ذكرت أن مستشفى السجون في عهد الاستعمار الفرنسي كان يعالج الذين يدعون أنهم جربى بالكبريت المحلل في الماء...!

إلى أن تجمد لتتداوى بها **الإبل الجربة** فقد ذكروا أنه لا أنفع منها **لجرب الإبل**، قيل وكذلك جرب الآدمي أيضاً فإنه ينفعه جداً وإذا أرادوا المداواة به حلوه في شيء **من الماء وطلوا** به الجرب فيذهب بإذن الله تعالى الباهر الحكمة، الواسع الرحمة.

وارتحلنا من (مقطع الكبريت) فنزلنا المنعم[85] كيما نتفكه بمائه العذب ونتنعم، والمنعم معطن عظيم مشتمل على أحساء كثيرة لا تكاد تعد في وسط كثبان من الرمل على ساحل البحر، وماؤها عذب طيب فُرات، ولا سيما الآبار التي في حيز الشرق فإنها فاقت في العذوبة، وكلما انحازت إلى الغرب ضعفت حلاوتها، **قدرة الملك القدير** المنفرد بالتدبير، ومن المنعم بتنا **بالمصانع** وهي غدران مصنوعة بين كثبان الرمل من غير صانع.

وارتحلنا نعمل السير الحثيث المديد فوردنا في العصر آبار الجديد[86] وهو معطن آباره منقورة في صفائح الحجارة، ومياهه جاوزت الحد في الحلاوة/ 97 والغزارة، مع سهولة المأخذ وقرب التناول من تلك الأوجه فطفق الناس يسقون ويستقون من مياهها الفايضة الرابية خشية الازدحام في **الأجدابية**[87]. فوصلنا مع الاصفرار إليها.

قال الإمام أبو سالم وفي هذه **الجابية** آثار كثيرة وآبار عظيمة منقورة في الحجر، وبنيان هايل بالحجر المنحوت وهناك رسم مسجد قديم تهدم، ووجدنا في بعض **حجارته** تاريخ بنيانه منقوش **سنة ثلاثماية**، قال وأخبرني شيخنا سيدي محمد بن مساهل عن بعض المشايخ أن الإمام سحنوناً كان مدرساً بهذا المسجد ثلاث سنين.

---

(85) المنعم: مكان شرقي مقطاع الكبريت... وقد سبق التعليق عليه.

(86) بئر جنوب أجدابية بنحو فرسخ وبقربه إلى الجنوب آثار قصر متهدم...

(87) الأجدابية: سبق الحديث عنها عند الكلام حول التعريف ببرقة... فتبغي العودة إلى ذلك... لكن من المهم أن نشير إلى أن الشرقي الفاسي كان على حق عندما ذكر أن أبا سالم سمى أجدابية بالجابية سهواً إذ لا يوجد اسم جغرافي يحمل اسم الجابية وإنما اسمها الأجدابية كما في القاموس وغيره.

وهذه المدينة **برقة** المذكورة في كتب الفقه، وقيل: إنها مدينة بالجبل الأخضر في الجانب البحري.

وأستغرب هذا القول[88] من جهاتٍ، **منها ما يذكر** أن بها قبر أحد الصحابيين اللذين ذكر المؤرخون أنهما بها، وهما رويفع بن ثابت بن السكن الأنصاري النجاري لأنه دفن بها لما كان أميراً عليها من قبل مسلمة بن مخلد، وزهير بن قيس البلوي، ندبه عبد العزيز بن مروان إلى برقة **فلقي الروم فقاتل حتى قتل في برقة، ومنها ما يذكر على ألسنة** الفقهاء أن بين برقة وبين كل من مصر وإفريقية نحو **الشهر** وهذا تشاركها فيه الأجدابية أيضاً لأن بينها وبين المدينة التي بالجبل الأخضر نحواً من خمسة، أيام **ومنها أن التي** في الجبل أقرب إلى مسمى المدينة لما بإزائها من المياه والأماكن المخصبة والمزارع الكثيرة، والغياض الملتفة من أنواع الأشجار بخلاف **الأجدابية** فإنها في صحراء من الأرض والله تعالى أعلم بغيبه.

وقد سبق لنا أن مسمى برقة **على التعيين** عند عرب البلد اليوم هي مسيرة ستة أيام من المنعم إلى سلوك، وفيها رسوم أبنيةٍ كثيرةٍ وأن إطلاق برقة على ما سواها مجاز علاقته المجاورة، وهذا يقوى أن **مدينة برقة هي الأجدابية** وذلك المسجد الذي ذكره أبو سالم هو باق إلى الآن من أشهر المعالم وبإزائه قبر محوط عليه بالحجر يزار يقال لصاحبه **سيدي يونس**، وهو من عرب الفواخر، وقد ذكره أبو سالم/ 98 أيضاً، ومرت عبارتُهُ في تسمية هذا المكان **بالجابية** وهو سهو لأنه لا يعرف في **برقة أرض** ولا مدينة بهذا الاسم، وإنما اسمها الأجدابية كما في **القاموس وغيره** والله أعلم. وفيما بين الجديدة والأجدابية آثار أبنية عظيمة وقواعد مدن هايلة جسيمة مبنية بالحجارة المنحوتة المحكمة الصنعة والإتقان، وذلك كلُّه صار خراباً بعد عظيم العمران، فسبحان المنفرد بالبقاء بعد فناء الخلايق سبحان!

---

(88) الكلام للشرقي الفاسي، وهو يؤكد أن الرجل ليس إمّعةً ينقلُ ما قيل دون تمحيص ولا تدقيق... وهو يعتمد فيما يعقب به على المصادر والمراجع حتى لا يدع مجالاً للمتشككين..

وارتحلنا من الأجدابية وظلنا سايرين في أرض هشة كثيرة الغيران، مملوءة بحجر اليرابيع والفيران، لا يكاد يستقيم فيها سير البغال ولا البعران، ووصلنا في العصر إلى أرض سماها لنا أهلها (الشبان)[89] فتلقانا أهلها الكهول والشبان، وطلبوا منا المبيت لديهم بقصد التسويق، وأقاموا سوقاً حافلةً مملوءةً بالغنم والإبل وغير ذلك من الألبان والسويق، وأعرابُ تلك الأرض يعرفون بأهل **الزاوية**، وهم ناس وجوهم طلقة غير زاوية، وآثار الرفاهية بادية عليهم غير واهية، غير أنهم يشكون جور الغارات من الأعراب والعمال يزعمون أنهم لا يحصل لهم، لأجل ذلك، تمام الأعمال، أخمد الله نيران الظالمين، وأذهب الجور من العالمين آمين.

وارتحلنا وقد نظمتنا الفيافي في سلوكها[90]، وأوصلتنا فيما بعد الظهرين معطن سلوكها وسُلُوُك: معطن كالأجدابية في الماء ونقر الآبار في الحجارة، غير أن ماء سلوك أشد عذوبة وغزارة، فما رأينا أعذب منها ولا أغزر ولا أشد حلاوة وأكثر، بحيث تكفي الأركاب العديدة، ولا تتأثر، مياهها الوافرة المديدة، وأخذ الناس يستقون من كل بئر، حتى مضى من الليل جزء كبير وكان الناس ينتظرون أعراب تلك الأرض، ليقضوا من إقامة **السوق** معه نافلة السفر والفرض، فلم يظهر لهم أثر، وكنا وجهنا إليهم من يخبرهم فما وقف آخر عليه ولا عليهم ولا عثر، وأخبرنا بأنه مرض في الطريق، فبقي لا إلى هؤلاء الفريق، ولا إلى هؤلاء الفريق، وهذا الورد هو آخر برقة الحقيقية كما مر، وتسمى برقة الحمراء وهو بمرأى من الجبل الأخضر، وبإزائه آثار أبنية عظيمة وإن كانت أبنية الأجدابية أكثر، والعادة أن **أهل ابن غازي** يتلقون/ 99 الركب بأنواع الفواكه والخضر، وكأنهم لم يصلهم أن الركب هناك قد حضر، مع كون الرسول المبعوث إليهم

---

(89) الشبان: يبدو أن الشيخ الزاوي رحمه الله لم يقف على هذا الموقع الجغرافي. ولهذا ليس له ذكر في معجمه.

(90) سلف الحديث عن سلوك أو سلوة.. هذا ويفهم من الرحلة أن الحجاج كانوا يبعثون بأفراد من القافلة ليخبروا بموعد الوصول من أجل تسهيل الاتصال... قال: وهذا المورد (سلوك) آخر برقة الحقيقية كما مر...

وإلى الأعراب **عاقه المرض** عن استيفاء المقصود منهم والغرض.

وابن غازي: مرسى حسنة **بسفح الجبل الأخضر** بينها وبين سلوك مسافة يوم، وفيها **عامل وعسكر لصاحب** طرابلس. وفي تلك المرسى تصب أودية السمن والعسل والشحم والوَدَك من الجبل الأخضر الذي لا أخصبت منه ولا أكثر إداماً بحيث يكتفي منها أهل تلك النواحي **وتحمل السفن منه** أضعافاً إلى طرابلس وجربة، وما بإزائهما من البلدان، ومن هذا الجبل غالب إدامهم ولحمانهم مع رخص الأسعار الرخصَ الخارج الحد: بحيث تشتري القناطير من ذلك بالثمن التافه من بز أو عروض أوغير ذلك، وغرائب هذا الجبل وغفلة أهله وجهلهم ورخص الإدام فيه مما هو مشهور معلوم، ومع ذلك لا يكاد أحد يستوفيه. وقد ذكر بعضّ هاتيك الغرائب أبو سالم رحمة الله.

وارتحلنا متوجهين لدخول مفازة **السروال**، الموصوفة بشدة الأهوال، فكان لطف الله حاضراً في جميع الأحوال، وكنت قلت أبياتاً ضلّت عني مبانيها، وإن كان لطف الله وتعويده الخير لعبادة في جميع المواطن وسؤاله تعالى أن يكمل علينا في هذا المحل هو المقصود من معانيها، فظلنا في فم السروال، ثم دخلناه في قرب الزوال والناس في وجل عظيم مما يعتادون من شدة الحر وكثرة الأومام، إذ لا ماء في مفازته الطويلة **مسيرة سبعة أيام**، فلم نر باساً والحمد لله، بل سرنا في برودةٍ تامةٍ ونسيم طيب من فضل الله تعالى وبركة رسولِ الله ﷺ وأنجى ببركته هذا الوفد من جميع الآفات وسلم. وبتنا **بابن قردان** والليل قد ألم.

وارتحلنا مجدين السير **للمزرب**، لعلنا نجد به من الماء ما فيه بعض الإرْب، وهو واد توجدُ في جوانبه غدران إذا قرب العهد بالمطر، فوصلناه في العصر، وما فرغ عهده بالعهاد فضلاً عن كونه قطر وبتنا في فلاة بهاء.

وارتحلنا قاصدين وادي سمالوس[91] لعلنا نجد به شيئاً من الماء، فوصلناه

(91) سالموس: مكان جنوبي الجبل الأخصر، ذكره أبو سالم العياشي أيضاً، وما يزال معروفاً بهذا الاسم.

بعد ارتفاع النهار فألفيناه جافاً وجوانبه تنهال رمالها إليه وتنهار / 100، وقلنا بموضع يسمى **الشبيكة** حتى طبنا بصلاة الظهر فيها نفساً، وبتناً بموضع تسمى الففسا؟ وارتحلنا فسرنا **بالمخيلي**(92) أو (نخيل) أو (مخيليف) كما سمعنا كلاً منها، ولم نجد من نقلده في تلك المعارف، وسرنا فبتنا يسار الصلب الشارف وهو اسم رابيةٍ، على تلك الطرقات رابية.

وارتحلنا **يوم الأحد** فسرنا **في مطر غزير**، روى من غدرانه كل أحد فبلغنا معطن **التميمي**(93) قبل الزوال وهو معطن عظيم تزان بسوقه الحافلة الأحوال، فأجتمع أهل تلك النواحي من كل فج. وجاء **أهل دُرنة** وغيرهم لتسويق الحج، وقامت هنالك الأسواق، لا يرى الحجاج مثلها في جميع الفواكه والخضر وأنواع الآلاء وضروب النعم، ولا يجتمع في غيرها ما يجتمع فيها من السمن والإدام والتمر والشعير والدقيق والغنم والنعم.

ودَرْنة(94) **مدينة على ساحل** البحر بها مرسى بينها وبين التميمي مسافة يوم ونصف من غربيه.

وكانت خالية منذ أزمان إلى أن عّمَرها أهل **الأندلس قرب الأربعين والألف**

---

(92) المخيلي أو نخيل أو مخيليف كما سمعها وأداها بأمانة: قصر قديم في الجنوب من الجبل الأخضر وشرقي بن غازي بنحو 232 ك.م. وهو من أكبر القصور التي تهدمت وبقيت آثارها وبقربه مسجد تهدم وبقيت منارته... مر به العياشي عام 1072 وهو على هذه الصفة، وذكره اليعقوبي، وبقربه قبر الشيخ عمران، شيخ ركب الحجاج المغربي توفي برمضان عام 1073... معجم البلدان الليبية.

(93) التميمي: واد على ساحل البحر شرقي بني غازي بنحو 351 ك.م. وبه أحساء ماء عذب.

(94) مدينة من مدن برقة المشهورة، أقيمت على جزء من مدينة درنيس المدنية **اليونانية** القديمة التي كانت عاصمة لولاية ليبيا الشرقية (مرماريكا) وأبنيتها أكثرها على الطراز العربي القديم...

ويبدو من خلال النص أن الذين عمروها هم الأندلسيون الذين نزحوا إليها، وهذا ما يفهم أيضاً من أبي سالم العياشي ويجري بوسطها نهر ينحدر من الجبل الأخضر من عين بو منصور ولأهلها نشاط في التجارة يقدمون فيه كل سكان برقة.. وفيها كثير من قبور الصحابة: قبر زهير البلوي... استشهد في معركة مع الروم سنة 71. وفي سنة 1805 أيام يوسف باشا القرميلي، احتلها الأمريكان على ما قلناه في التاريخ الدبوماسي للمغرب... انظر الزاوي، معجم البلدان الليبية، وانظر التازي رحلة الوزير الإسحاقي.. والتاريخ الدبلوماسي للمغرب.

ولم يزلوا بها إلى أن بطروا، **فأنشبوا الحرب بينهم وبين أمير** طرابلس فأخرجهم منها صاغرين بعد وقعه قتل فيها مؤمنون من أشرافهم وهي الآن في طاعته وفيها عامله.

ومرسى هذه المدينة عجيبة تنزل بها السفن الواردة من الإسكندرية **ومن طرابلس ومن** بر الروم **ولا سيما جزيرة كَنْدية**[95] فإن بينها وبين درنة مسافة يوم في البحر **لأنها في مقابلتها**، والمعاش في هذه المدينة متيسر كثيراً لجمعها بين البادية والحاضرة، وأقمنا في معطن التميمي يومين، لينال الناس من مطالبهم ويقضوا من مآربهم ما فيه قرة العين، ويتوسعون في استقاء أسقيتهم من كل عين.

وارتحلنا منه يوم الثلاثاء في الفجر فظلنا سائرين على **ساحل البحر** حتى زالت الغزالة، ووصلنا إلى عين الغزالة[96]، وهي عيون من الماء العذب، على ملوحة فيه تصب في بحيرة منقطعة عن البحر يدور بها القصب من أكثر جهاتها وليس في **برقة** كِلّها ماء يجري إلا هذا، فاستقى الناس دوابهم من تلك العين وظلوا تحت ظلال أشجار في جوانبها حتى أقرّوا بصلاة الظهرين العين.

وسرنا في سبخة مستطيلة بين جبلين، ثم خرجنا لأرض طيبة، ذات محارث مخصبة/ 101 ومزارع متصلة بسواقي طيبة، ومررنا في العشية عن يسار الطريق ببيت منحوت في الحجر الصلد، طولها عشرون ذراعاً في مثلها، وبداخله بيت آخر نحو نصفه، وفيه غرف صغار وكأنها **مخازن**، وكل ذلك منقور في الحجر الصلب نقراً عجيباً مربعاً كهيئة أحسن ما أنت راء من البيوت، وله باب مربع كأحسن الأبواب، وعند الباب حجرة واسعة منقورةً في الحجر أيضاً،

(95) القصد إلى كنية Canadie المدينة والمرسى الرئيسي لجزيرة أقريطش (كريت) أسسه العرب في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي... د. التازي: القدس والخليل في الرحلات المغربية، طبعة ثانية، الإيسيسكو 305.

(96) عين الغزالة: عين ماء فيها ملوحة قليلة، تصب من سفح الجبل الأخضر في بحيرة كبيرة تحتها، تتصل بالبحر، ينبت فيها الغاب (القصب الفارسي) وبعض أنواع النبات المائي... وهذا الوصف من الرحلة الناصرية... وقريب منه نقرأه عن ابن الطيب الشرقي...

فتعجبنا من بديع صنعتها وإتقانها ورائع حسنها وإحسانها، وتدبرنا قوله سبحانه﴿وَتَنْحِتُونَ ٱلْجِبَالَ بُيُوتًا﴾، وجرى على ألسنة الحجاج تسميته **بقصر فرعون**[97] **ولم ندر ما أصل ذلك ولا موجب إحداثه هنالك.**

وقد **أطال في وصفه العبدري** وأجاد وأومأ إليه الشيخ **أبو سالم**، ومررنا قبله ببيت أخر متصلٍ بالأرض قريب من الجبل يسميه الحجاج **بالحمام**، ولم يذكره أحد من أرباب الرِّحَل غير أن العبدري ذكر أنه مر في **إيابه ببيت** آخر يماثل الأول، وأبدع في وصفه أيضاً وذكر أن له مساطبَ ومراحيض ومطابخ وغير ذلك، فلعلَه مر بهذا الذي مررنا به أولاً، والله سبحانه أعلم وله الأمر من قبل ومن بعد.

وظعنا يوم الأربعاء تاسع وعشرين من رمضان **فظلنا** بالمدور[98] وهو مأجل معدّ للماء يتألف فيها ماء المطر ولا يتغور. وسرنا فوصلنا في العصر **للشجرات السبع** وهي أنواع مختلطة من الشجر كالرمان والخروب وغير ذلك في وسط حفير منقور في الحجر، وتجاوزناها حتى أقبلت الظلماء، وبتنا على غير ماء.

وارتحلنا يوم الخميس منعطفين لناحية **البحر لنرد منهل الدفنة**[99] ونقلد من جواهر مائة كلَّ نحر، فوصلنا قبل الغروب، وانزاحت عنا **بتحصيله الكروب**، وهو **منهل قرب البحر** مشتمل على أحساء كثيرةٍ سهلة التناول، قريبة المأخذ نحو القامة، وكل من أراد إحداث بئر حفرها **فينبع معها الماء** لسريانه في ذلك الساحل كله، وماؤه من أطيب المياه وأحلاها وأعذبها وأحسنها وأعلاها، وقد ملأ الحجاج منه أسقيتهم ومتعوا فيه دوابهم وأوعيتهم.

وورد علينا لهذا المورد طوائف من الأعراب بالسمن والغنم والإبل

---

(97) يسميه الوزير الإسحاقي حبس فرعون، انظر رحلته صفحة 168 تعليق 5.

(98) هذا المدور هو غير المدور الذي عرف به الزاوي وقال عنه: إنه جبل صغير مستدير بأرض النواحي الأربعة، انظر ص 309 وص331.

(99) قرية بالجبل الأخضر، ولعل للاسم صلة بالدفنية من أراضي برقة. انظر معجم البلدان الليبية. ص 133.

وجاؤونا بتمرِ سوَى[100] وأخذ الناس منه كفايتهم بأرخص سعر، وذلك فضل من الله / 102 ونعمة، والله ذو الفضل العظيم.

وتمر سوى من أحسن التمار لم نر تمراً يشبه تمر **سجلماسة** ودرعة من يوم خروجنا إلا هذا لوناً وطعماً. وهذا ألطف منه وأنقى، **لأن عادتهم أنهم لا يحملونه إلا في قفافٍ** من العزق[101]، كل واحدة قريباً من نصف قنطار ويجعلوناه **معاليق** تعلق بها على أقتاب الإبل، فيحمل الجمل منها عشراً أو أكثراً وأقل على حسب صِغَرها وكبرها وقوة الإبل وضعفها وتلك **صنعة عجيبة** يبقى التمر لأجلها على حاله نظيفاً ولا يحتاج مشتريه لغرارة، **وليت أهلَ مغربنا يفعلون مثل ذلك!**.

وقد ورد علينا لهذا المنهل **قوافل من الإبل** بهذا **التمر**، حتى يَنعم بشرائِه المأمور وذو الأمر. وأصبحنا في الدار يوم **الجمعة مهلّ شوال ريثما** أصلحنا الهيئات والأحوال، وارتحنا، متأهبين **لإقامة سنة العيد**، فمررنا غير بعيد، وكان **شيخ الركب طلب مني أن** أنوي الصلاة والخطابة، فرأيت أن أملأ بالموعظة، لاحتياجه إليها[102]، وطابَه، بل رأينا غالب هؤلاء القوم محتاجين للموعظة واللوم، والإيقاظ من الغفلة التي استولت على قلوبهم والنوم، ولا يمكن التوصل لذلك **في غير هذا اليوم**، مع أن الظاهر من فحوى كلام **الفقهاء أنه لا محذور** في إيقاعها للمسافر[103] بل ربما يُستشعر من أفعال السلف وأقوالهم

---

(100) سوى أو سيوة تقع اليوم ضمن الأراضي المصرية وقد زرناها مراراً صحبة أعضاء مجمع اللغة العربية... وحديث الشرقي الفاسي عن تمر سيوة وعن مقارنتها بتمور المغرب وخاصة تمر سلجماسة ودرعة يدل على أن الرجل له مواقفه الخاصة ويما يتصل بإنتاج المنطقة، بل وفيما يتصل بتعليبها وتغليفها ونقلها... وحبذا إشادته بالصنعة العجيبة التي تميزت بها سيوة والتي تحتفظ بالتمور كما هي نظيفة.. ولم يشعر بمركب نقصٍ وهو يتمنى أن يهتدي أهل مغربنا بما ألهم الله إليه أهل مشرقنا.

(101) هكذا في النص ولعله تحريف لكلمة السقف.

(102) لا يخفى مايحمله هذا التعبير من غُمز لشيخ الركب الذي لم يكن ـ دائماً ـ على ما يتوقعه الرحالة!!

(103) على عادة الرحالة لابد أن نجد نصيباً من رحلاتهم يتضمن فتاوى فقهية جديرة بالمراجعة والمتابعة.

استحبابهم، **والقول بكراهتها** عندي وإن اختاره جماعة من الفقهاء ومال الله **شيخنا ابن ناصر في رحلته من الأمور البعيدة** والله أعلم، وبسط القول في هذا مما يراجع بضميمة الفروع إلى الأصول، وفي الأبواب والفصول.

وبعدما فرغنا من الصلاة خطبت لهم خطبةً حافلة لما يتعلق بالقواعد، محذرة مما ألفه الناس من الغيبة والنميمة وغير ذلك من العوائد، مشتملة على الانتداب للحج، وذكر فضائله، والأحاديث التي وردت عن النبي عليه والسلام في فروضه ونوافله، مع **قلة الألفاظ وجزاله** المعاني السهلة للحفاظ، وكنت أثبتها **في الرحلة الضائعة** لما حَوت من المعاني الرائعة والفصول الجامعة، تقبلها الله على الإضاعة، وجعلها لنا في الآخرة أنفع بضاعة، آمين[104].

ولما انصرفنا من الصلاة **انحاز كل فريق** لفريقه، وأظهر في طريقه حسن طريقه، وأحضروا من أنواع الأطعمة / 103 المختلفة الألوان، ما لا يجمعه إيوان، في مثل ذلك الأوان مما لا يتفق في الأمصار والحواضر **وأوسعوا من ذلك** كل حاضر، تقبل الله الأعمال[105] وبلغ الأمال بمنه وكرمه.

وبعدما **استرحنا في ذلك** المكان أعملنا السير فبتنا في **فضاء من أرض بطنان**[106]، **وكان يقربنا قبر يزار يقال لصاحبه سيدي عزيز**، وهو من عرب **سمالوس** تأتيه الأعراب بإبلهم وغنمهم فيمرون بها بين كومين هناك **ويزعمون** أن من مشوا بها هناك لا تصيبهم آفة في تلك السنة، وربما اقتدى بهم بعض الحجاج فيفعلون مثل فعلهم!

وظعنّا **يوم السبت** فأتينا العقبة الكبيرة[107] في وقت الظهيرة، وهي عقبة

(104) يذكر الرحالة مرةً أخرى في القصة التي يشعر بها وهو يذكر سطو اللصوص على مذكراته...

(105) يتحدث الرحالة عن حفل كبير أقامه شيخ الركب على شرف أعيان الحجاج وعلمائهم وخاصتهم.

(106) البطنان: اسم للأرض الواقعة بين كنبوت، وأم الرزم من أراضي برقة الشرقية على ما سبق أن قلنا.

(107) العقبة الكبيرة هي بالذات عقبة السلوم وينقل الزاوي أن هذا الموقع هو الحد الطبيعي بين البلاد المصرية وبلاد برقة كما أسلفنا. معجم البلدان الليبية. ص328.

مشرفة على البحر وعرة، ذات حجارة عظيمة ترجل فيها الناس كلهم ولحقهم فيها تعبهم وكلّهم، وبقينا **تحت العقبة** على ساحل البحر، **ريثما استرحنا وصلينا الظهر والعصر**، وسرنا فوصلنا في المغرب منهل المقرب، ولم يصل آخر الركب حتى غاب الشفق وغرب، فتفرف الناس بين هاتيك التلال يستقون من مائه العذب الطيب الزلال، ومنه بتنا عن يمين الحشومي في موضع يقال له **خور البقر**، وربما سماه بالعش بعضُ من بحث عن اسمه ونقر. . .

النص الكامل بعد عودته. . .

/ 241 وارتحلنا منه (معطن المقرب) يوم الأثنين (20 رجب 1140) فأتينا **العقبة** وبقينا تحتها حتى أفطرنا واسترحنا وارتقينا عليها، وهي أطول من عقبة التشريق وأشد منها في الأوعار المنسوبة إليها، ومررنا ببطومة، واسترحنا في البويبات، وصلينا بها الظهر. وتركنا القلاليب بحرياً، ونزلنا أرضاً تسمى الظهرة[108] بعد العصر فبتنا بها على غير ماء، وارتحلنا يوم الثلاثاء فمررنا صباحاً بكدوة الحمارة[109]، وتركنا وشكة[110] الطامش يميناً، ووصلنا قبر **الشيخ عزيز** قبل الظهر، فنزلنا لزيارته والاستراحة حول دارته، وبقينا أمامه حتى صلينا الظهر، ووصلنا الخشة[111] عصراً فصلينا بها العصر، ولم نجد بآبارها ماءً وتجاوزناها بقليل وبتنا على غير ماء.

وارتحلنا يوم الأربعاء، فمررنا بالبُحيرة واسترحنا ساعة بالغرابات ومررنا **بالعريض**، وهو قصر مهدم، ووصلنا غدير الريفي الظهر، فألفيناه مملوءاً بالماء كأنه نهر، فاستغنينا بمائه عن المرور بمعطن الرقبة، وتركناها وبتنا في هذا

---

(108) توجد عدة مواقع في ليبيا تحمل اسم الظهرة، فانظر معجم البلدان الليبية، ص 223.

(109) الكدوة: ربوة جبلية عالية مغطاة بطبقة من التراب، ويبدو ـ كما قال الزاوي ـ أن كلمة الكدوة محرفة عن الكدْية. . . والحمارة تعبير مغربي عن المهنة التي تختص بنقل المسافرين. . .

(110) الوشكة في الدارجة الليبية اسم لفسائل النخل الصّغار المجتمعة في أوانٍ واحد وتترك بدون تشذيب.

(111) الخشبة: اسم مكان بالبادية، وبها بئر الحدادية فيها شيء من الملوحة والمرارة.

الغدير، الذي جل في إزهاره، وإزهاره وخصبه عن النظير، وأخذ الناس يستقون منه ويسقون دوابهم ويقضون أرابهم، وورد علينا طوائف من **الأعراب بالسَّمن والتمر والغنم وغير ذلك**.

وارتحلنا منذ يوم الخميس، **فتركنا طريق الحج المألوفة**، وريضنا بسقيفة أبي الحامض للإفطار والاستراحة، ثم مررنا بسقيفة العدم على غير ماء. وارتحلنا يوم السبت وريضنا **للإفطار بسقيفة** رؤوس السد وصلينا الظهر بوادي المعترض، وأتينا في العصر على غدير ماء زاد على الحق المفترض، فاستقينا من مائه، وأدينا من الصلاة ما لا بد من أدائه، وألفينا ما حوله من الأرضين مخضرة مخضلة، ذات أزهار يانعة ونباتات مظلة، وبتنا بين **العنبر وعين الغزالة**(112) **على غير ماء**.

وارتحلنا يوم الأحد/ 242 فسرنا بأرض **مخضرة بالأزهار** كثيرة الإنباتات والإزهار، ذات غدران متلاطمة تلاطم البحار والأنهار، وريضنا بوادي الرحيمة للإفطار، وألفيناه مملوءاً بماء الأمطار، كثير الخصب والنباتات، حسن المراعي والإنبات، ومررنا بوادي الجداري فألفيناه بحراً بماء المطر قد فاض على جوانبه فيضاً وصلينا الظهر بهيشة(113) الطنفسَة، واسترحنا ريثما **ردد كل واحد نفسه**، ونزلنا قباله**التميمي**(114) **بالموضع المعروف بكبكان** لأنا ألفينا بجوانبه من الخصب والكلأ ومياه الأمطار، وغير ذلك من الأوطار، ما فيه غنية لجميع الركبان، فأغناها ذلك عن **التميمي** ومائه والمرور بها مائه، وأقمنا بهذا الموضع بقية الأحد.

ويوم الاثنين، وردت علينا هناك ملاقاة **دَرْنة**، وقامت بينهم وبين الحجاج سوق عظيمة اجتمع لها أهل درنه وغيرهم من أعراب تلك النواحي، وجلبوا

---

(112) عين الغزالة: تقدم الحديث عنها والرحالة في طريقه إلى الحجاز فليراجع... وأنظر معجم البلدان الليبية. ص244.

(113) تقدم الحديث عن الهيشة...

(114) انظر التعليق الماضي... ولم نجد مرجعاً للاسم كبكان.

أنواع المطاعم والفواكه والخضر والشعير والسمن والعسل **وأنواع الكعك** والخبز والمقروط وغير ذلك.

وورد علينا جماعة من طلبتها فيهم المحبُ الكبير، الجدير بالتعظيم والتكبير، الفقيه الأديب البارع الأنير أبو عبد الله سيدي محمد الأصرم القروي المذكور **فيمن لقيناه بطرابلس**، تقبل الله دعاءنا في الاجتماع به، ولجميع بعض ما يسنح من أدب، وسررنا بملاقاته كثيراً وأكرمناه، وتناولنا **معه مسائل علمية**، وتعاطينا أموراً أدبية، وبنفس ما فرغنا من السلام وتعاطينا مناولة الكلام، أنشدني:

وقد يجمع الله الشتيتين بعدَما ... يظُنان كل الظن أن لا تلاقيا!

وسألته: مَن أخبره عن هذا المحال، الذي نزل به خليله وحل؟ فأنشدني:

من جاء يسأل عن داره؟ ... قلت له: يمشي ويستنشق!

ثم ذكرني:

فسِرْ بنا في ذمام الليلِ معتسفاً ... فنفحة الطيبِ تهدينا إلى الحللِ!!

ثم أنجرَّ بنا الكلام **إلى الحظ** وتهيئته **للجهال** دون الأَعلام، فأنشدني لنفسه:

قالوا: تعلمْ فإن العلم ينفع من ... زمن ضاقت به الحيل

فمذ تعلمت، قال الحظ مبتدرا ... رَخ، إنني عنك بالجهال مشتغل!

لذاك تلحظني للجهل متبعاً ... عسى لما هم به من ثروةٍ أصِلُ!!/ 243

وأنشدني للزمخشري عفا الله عنه:

وقائلة أراك بغير مال ... وأنت مهذب عَلَم إمام

فقلت لأن مالاً قلب لام ... ولم تدخل على الأعلام لام!

وأنشدني لابن نباته:

وقائلة أرى الأيام تعطي لئام الناس من رزق خبيث

وتمنع كلَّ ذي عَقل ولبّ فقلت لها: خذي أصل الحديث

رأت كل المكاسب من حرامٍ فجاءت بالخبيث على الخبيث

وذكرني في قصيدة الإمام القاضي أبي الحسن الجرجاني المشهورة التي أولها:

يقولون لي: فيك انقباض، وإنما رأَوْا رجُلاً عن موقف الذل أحجما

أرى الناس من داناهمُ هان عندهم ومن أكرمته عزةُ النفس أُكرما

وماكلُّ برقٍ لاح لي يستفزني ولا كلُّ من لاقيت أَرضاه منعما

وما زلت منحازاً بعرضيَ جانباً عن الذم، أعتدُّ الصيانَةَ مغنما

إذا قيل: هذا منهل، قلت قد أرى ولكنَّ نفس الحر تحتمل الظما!

وإني إذا مافاتني الحظ لم أبت أُقلِّبُ كفى إثْرَهُ متندما

ولكنه إن جاءَ عفواً قبلته وإن مال لم أُتْبِعْهُ هلاً وليتما

وأقبض خطوي عن حظوظ قريبة إذا لم أنلها وافر العرض مكرما

وأكرم نفسي أن أضاحك عابساً وإن أتلقي بالمديح مذمما

أنهنهُها عن بعض مالا يشينها مخافة أقوال العدا فيم أولما؟

ولم اقض حق العلم إن كنت كلما بدا طمع صيرته ليَ سلَّما

ولم أَبتذلْ في خدمة العلم مهجتي لأخْدِمَ من لاقيت لكن لأخْدَما،

أأغرسه عزاً وأجنيه ذلة إذن فاتباعُ الجهل قد كان آحزما

فإن قلت جَدّ العلم كافٍ، فإنما كبا حين لم يُحْرَسْ حماه، وأُسلما

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ولو عظموه في النفوس لعظما

ولكن أهانوهُ فهانوا، ودنسوا محياه بالأطماع حتى تجهما!

وهي قصيدة بديعة جمعت مستحسن ما ينبغي للعلماء ارتكابه وبديعه.

وقد قال في حقها الزمخشري في كتابه (ربيع الأبرار): ولقد أحسن صاحبها الإحسان، كأنما نسجت في طُرَرٍ حسان، ثم ذكر من هذا المعنى ما لا مزيد عليه، فليراجعه فيه من احتاج إليه.

وتناولنا الكلام / 244 على **طرابلس ولغاتها** السابقة فيها[115]، فأنشدني قول التجاني التونسي:

سَرَى فرسي في سيره، ولو انه خليٌ من الأوزار سار ولم يرسُ
سعى سعي طماح لأبعد غاية فكانت له دار المقام طرابلس

وسألته عن **درنا** وأحوالها وكيف هو فيها مع صروف الدهر وأهوالها فأنشدني لنفسه:

قالوا: قُرَيَّةُ درنة لا نظيرَ لها وما دروا أنها اشتقت من الدّرن!
مَن حل ساحتها لم يخل عن كدر كأنما ماؤها يجري على الحَزَن

وألفى كتابنا (شرح نظم ابن المرحل) المذكور غير مرة، أخرجناه لمراجعة أمور في تلك الحرة، **فتناول بعض مسائله واستغرب في الداعي إليه في هته الأزمان، وسائله**، وأعجب مِن تعاطيه مع قلة أسبابه ووسائله، **واستحسنه كل الاستحسان** وشهد له بالإتقان والإحسان، وتمنى أن لو وجد فسحة من الزمان ليتحلى بفرائد فوائده المزرية بقلائد الجُمان، **وكتب عليه تقريظاً حسنا** أجاد فيه ما شاء، وأبدع فيه الإنشاد والإنشاء، مع ضيق الوقت وشغل البال، وتزاحم الأشغال وهيجان البلبال، ومطاوعة البديهة له والارتجال، بما يعجز روية الفحول من الرجال ولم يتيسر نقله الآن.

وارتحلنامن (كبكبان) يوم الثلاثاء ففارقنا **أبا عبد الله الأصرم** ونار الفراق في القلوب تضرم، وسرنا فريضنا بالقّرج **للإفطار**، ومررنا بعلب الشارف، وقصر الغزيات[116]، وتركنا غدير بوهندي يميناً وأتينا غدير الركب بين الظهرين فألفيناه

---

(115) الإشارة إلى ما مضى من حديث عن ضبط كلمة طرابلس.

(116) لم نهتد لتحديد هذه المواقع الجغرافية هنا ولم ترد في المعجم.

بحراً زاخراً من مياه الأمطار، وبه صلينا الظهر والعصر، واستعملنا بعض النوافل بعد القصر، وألفينا حوله من زهر الربيع ما أزرى بوشي صنعاء **البديع**، وحيث ألفينا هذا الغدير المتبحر في أول مفازة **السروال**(117)، الموصوفة بكثرة الأهوال، قال في ذلك محبنا وأخونا الفقيه البركة الأديب البارع الفاضل نخبه الأفاضل أبو عبد الله محمد بن إبراهيم، حفظه الله.

دخلنا السروالَ في سبعةٍ ... حسوم فعادت علينا سعودا

تولّى الإله سقايتنا ... من الغيث حل مكانا بعيدا / 245

سُقينا به من مياه السما ... بأرض تعز المياه وجودا

فسبحانه فاعلاً ما يشاء ... يعطي ويمنع عدلا وجودا

فقلت في ذلك، سالكا بعض تلك المسالك:

وقالوا إذا ما أتيت لسروا ... ل، فاحذر هنالك حراً شديدا،

وإياك والماء فاملأ به ... الأوانيَ واعزم على أن تزيدا

فإن مفازته صعبة ... بشدتها، كم أشابت وليدا

وما علموا أن فضل الإله ... ليس يزال بسيطاً مديدا

يغيث الخلائق إن عطشوا ... بغيثٍ غزيرٍ يَعم العبيدا

وكم من غديرٍ يغادر ما ... يروّي ركاباً ويكفي جنودا!

فسبحانه من جوادٍ كريم ... يعم الخلائق فضلا وجودا

وتجاوزنا غدير الركب وبتنا في موضوع يقال له فرع بربر، وارتحلنا منه يوم الأربعاء فمررنا بوادي العس، ووصلنا **للمخيلي**(118) قرب الزوال، فنزلنا به ريثما نصلح الأحوال، وألفيناه فايضاً **بمياه الأمطار** فأخذ لناسُ يقضون **بالاستقاء**

---

(117) سلف الحديث عن السروال... والرحالة متجهةٌ نحو الشرق.

(118) المخيلي... سبق الحديث عنه.

منه الأوطار، وبقي غالب الركب هناك للاستراحة حتى صلى الظهرين وطار، وسرنا فبتنا بالغفسا[119] وقدطابَ: كلّ واحد منا نفسا.

وارتحنا يوم الخميس، فريضنا بموضع يسمى **الحمامة** لا فاختة فيه ولا حمامة! وبتنا مشرفين على وادي الشيكة في فلاةٍ لا تصطاد فيها شبيكة.

وارتحلنا فمررنا بالقليعات وريضنا بوادي **مَمالوس**[120]، وألفيناهُ جافاً من الماء عاريا حتى من نبات البمهاء، وكان غالب الناس احتاج إلى السقي فحثثنا السير متوجهين إلى **المزرب** لعلنا أن نجد فيه ماء مزرب، فلقينا أعرابيان على جملين، وأخبرانا بأن لا ماء فيه أصلاً ولا بين تلك الجبلين، وإن الأرض التي حواليه، لم تمطر فيجتمع الماء إليه، وأخبرانا أنهما مرا ببئر ينحرف عن الطريق، مملوءةٍ بماء الأمطار تسمى **بير اقللود**[121] فتوجه الناس إليه لكثرة ما كان من العطاش فيهم لعلَّه يكفيهم، وتركوا الطريق ذات اليسار وجدوا إليه التسيار، فلما وصلنا لتلك البير، لم يحصل لنا بها نفع كبير، بل وجدنا ما يملأ نحو **الثماني عشرة قِرْبة**، فاز بها من حصلت له من الثروة قربه، بعد مشقة فادحة، وبقي الناس من العطش في حالة فاضحة / 246 وحصل لهم في الانحراف لهذه البئر تعب كبير، لحروشة تلك الأرض، وبعدها عن صوب الطريق، بعد أجازوا الفرض، وسرنا حتى وصلنا موضعاً يسمى **اسطاطة قللود**[122]، ونزلنا به في وقت العصر، لاجتماع الناس من التفريق الذي حصل لهم عند الخروج إلى البئر من الطريق، وبتنا هنالك على غير ماء.

وارتحلنا يوم السبت (ثاني شعبان)، فذكر لنا بعض الأعراب أن غدير

---

(119) لم نهتد لتحديد الغفساء.

(120) سبق التعريف به.

(121) بئر اقللود كذلك لم نهتد إلى معرفة موقعها.

(122) أسطاطة قللودة، كذلك لم نقف على من تحدث عنها، وهذه مزية من مزايا الرحلة حيث إنها احتوت على أسماء لمواقع جغرافية غريبة.

الحروبة[123] فائض بماء المطر، وأن فيه فوق ما يوفي بالوطر، فانحرفنا إليه وتركنا صوب الطريق وقصدنا الورود عليه فوصلناه بعد ارتفاع النهار، وقد فاض كأكبر الأنهار، فنزلنا أمامه للإفطار وقضاء الأوطار واستقينا من مائه العذب الزلال، وتنعمنا بالماء والمرعى بين تلك التلال، وسرنا منه، وقد زالت الشمس، وأدينا أول الخمس، فمررنا **بالحويجة وأم الغزلان والقبر** وكلها أودية معروفة عند أهل تلك السير، وبتنا بالعقبة على غير ماء.

وارتحلنا يوم الأحد، فأتينا وادياً يسمى رأس **ابن قردان** فألفيناه منعما بالربيع والأزهار والغدران، ثم مررنا بوادي المعقور، وفي وسطه غدير يعرف بغدير قصر الصفا، فألفيناه مملوءاً بماء حَازَ العذوبة والصفا، وحواليه من أنواع الزهر ما أخجل الزهر، فبقينا به حتى صلينا الظهر، ومررنا بعد ذلك بموضع يسمى (حنوة رفاد)، وألفينا فيها نجعاً عظيماً من أعراب ذلك الواد، وتجاوزناه وبتنا على غير ماء.

وارتحلنا يوم الاثنين، فمررنا ضحى بالرحيبات **وربضنا بالباب**.

وتاه **الخبير عن عقبة الذيبة، وحارت الألباب** وتعبت المراحل التي كانت في سَوْرة؟ تعباً جاوز الحد، وتورمت **أخفافها** وأرجل الرجالة، بل **لم يسلم من المشقة أحد**. ونزلنا من (السروال) بعد الزوال، وسرنا جادين في السلوك إلى معطن (سلوك) فنزلناه في الغروب بعد مقاساة كروب، ولم ينزله **آخر الركب** حتى مضى جزء معتبر من الليل بعد مقاساة أشد الكرب، وأصبحنا به يوم الثلاثاء حتى آن الزوال واستقى الناس من مائه الكثير المتوال. وارتحلنا منه فمررنا ببئر تسمى **الزحيحيف** قريباً من ذلك، وصلينا العصر هنالك، وسرنا حتى اصفرت الشموس، ونزلنا لاستراحة النفوس وصلينا المغرب / 247 في منظر من الأزهار مغرب.

---

(123) الخروبة: مكان ببرقة جنوبي مدينة بني غازي بنحو 109 ك.م. وذكر العياشي أنه جنوب الجبل الأخضر.

وجدَّ العلاَّم عن إذن أمير الركب حتى غاب الشفق، ومارقَّ لأحد من المساكين ولا أشفق! **ولم ينزل آخر الركب حتى انقضى أزيد من ثلث الليل وقاسى الناس من الشدايد ما ختم لهم بالسيل**[124]، **وبتنا أمام (قصر الطليون)**[125] حتى طلع الفجر، وفجرت السماء عيونها غاية الفجر، ولم يكف ذلك السيل طوال الليل وكأن الصواب أن نقيم حذراً من الوقوع في المقعد المقيم، فلم يساعد **الشيخ على الإقامة** وأمر بالرحيل من تلك المقامة، فكف المطر ريثما قضينامن الحمل الوطر[126].

وأخذ الركب يسير وتوجه الناس عقبه للمسير، وأرسل الله علينا سحابة وكْفاء، ليس لها كفاء، صيرت الأرض كالبحر الزاخر، لا يقر عليها خف ولا حافر وأعجزت عن السير وأوجبت النزول طوعاً أو كرهاً في ذلك الدير، فنزلنا بعد أميال قليلة **بحكم الملك** القادر، ولم تساعد الأمير، فيما رامه من المسير المقادر، وتفرق الناس يرتادون لنزولهم الموضع الحرشا، التي لا يخاف نازلها من كثرة الأمطار ولا يخشى. وألفينا بهذه الدار من **الآبار والمآجل والغدران** ما أزال عن القلوب الأدران، وكلها مملوءة بمياه الأمطار، وكفت السحاب عن الوكوف لتمام الأوطار وظلنا هنالك نتنعم في المطاعم والمشارب، ونقضي من الراحة أقصى المآرب.

وارتحلنا يوم الخميس (سادس شعبان) فريضنا بقرب قصر عليان وبتنا على غير ماء في المواضع المعروف بالبيضان.

---

(124) تلاحظ صرامة شيخ الركب السيد الخياط عديل (الذي لم يتنازل ابن الطيب لذكر اسمه!) في ضبط مسيرة القافلة دون اعتبار لرغبة البعض دون البعض، والسفر يحتاج لهذا. ومعلوم أن مهمة شيخ الركب توالت في أسرة عُدَيْل، وفي طريق الحجاز توفي الشيخ عبد القادر عديل عام 1141.

(125) قصر الطليون لم نقف على تحديده في مدونة الأسماء الجغرافية وهو واحد من عشرات الأسماء والمواقع التي ما تزال بحاجة إلى أن يقول زملاؤنا الجغرافيون الليبيون قولهم فيها.

(126) لا ننسىٰ أن الرحالة يتحدث عن هذه التنقلات التي تمت في أوائل شعبان 1140 التي كانت توافق أوائل مارس 1728 وهي فترة معروفة بالأمطار والسيول. . .

ويبدو أن رغبة بعض القافلة كانت تخالف رغبة شيخ الركب عديل الذي كان حازماً في قراراته.

وارتحلنا يوم الجمعة، فصلينا الظهر **بالأجدابية**[127] واستقينا من جوابيها الجابية، وسرنا منها بعد صلاة العصر وبتنا بعد مجاوزة الجديدة بِلا أصر.

وارتحلنا يوم السبت، فريضنا بالموضوع المعروف بالعرف راضة مديدة، ونزلنا بعد العشاء على غير ماء بقصر وفيدة، ولم ينزل آخر الركب حتى مضى ثلث الليل.

وارتحلنا يوم الأحد، فظللنا سائرين حتى اصفرت الشمس ونزلنا **معطن المنعم** أو المنعل، ولم يصله آخر الركب حتى غاب الشفق وبات الناس يسقون القِرَب، ويبادرون القُرَب ومنه فارقنا جماعةً من أهل فزان[128]. جاؤوا معنا من مصر قاصدين بلادهم فزان، ومن المنعم بتنا **بمقطع الكبريت على غير ماء**، ومنه بتنا بقرب الحدادية وهي بئر معروفة / 248 استقى منها بعض من تيسر له مناولة الماء منها.

وارتحلنا يوم الأربعاء، فطرق بعض الناس بئر الحدادية أيضاً، واستقى منها لاحتياجه إلى الماء،ومررنا قرب الظُّهر بالكحيلة، وانحرفنا لغُدرانٍ ذكر لنا فيها ماء المطر، فلم نلق بها إلا الأثر، وعوضنا الله منها ما لا يكيف من الربيع والزهر،وبتنا **باليهودية** على غير ماء، واليهودية بئر في هذا الموضع، وذكر أبو سالم أنها قرى متعددة متقاربة فيها آثاره بناء خالٍ متراكم يدل على أنها كانت عمارةً عظيمة، واشتهر على ألسنة الحجاج أنها كانت مدينة **ملكتها يهودية**، فسميت بها، ويحتمل أن تكون هذه هي المشار إليها في (الرسالة القُشيرية) إذ لا مدينة في الغرب تعرف باليهودية غيرها[129].

---

(127) الأجذابية سبق الكلام عنها مفصلاً والرحلة في طريقه إلى المشرق.

(128) لقطة هامة تعبر عن التعاون الذي كان بين الأركاب المغاربية، حيث نجد فزان يرافق الركب المغربي من مصر إلى موقع المنعم الذي سبق أن عرفنا به.

(129) يذكر الزاوي في معجمه أنه يقال أيضاً اليهوديات بالجمع، وهي موقع في أراضي سرت على شاطئ البحر تقع شرقي بلدة سرت بنحو 103 ك.م.

قال: وقد درست الآثار التي أشار إليها العياشي، ولم يبق فيها إلا بعض جدران الأبنية على ساحل البحر، وبها مرسى صغير.

وتعليقاً على ما جاء في الرحلة عن الرسالة القشرية قال، الزاوي: والذي وجدته في الرسالة=

وارتحلنا يوم الخميس، فبتنا بالخيرية قرب معطن بو سعده.

وارتحلنا يوم الجمعة، فمررنا به صباحاً وريضنا بمعطن الأحمر[130]، **وهناك ألفينا الشطّاب**[131] ورد بمكاتب من الغرب، غير أنه **طال طوافه** وجولاته **في الأرض وخرج من فاس في المحرم**[132]، فلم **يصل إلى هذا الوقت!** ووصلنا معطن النُعيم[133] بعد الظهر. وتلقانا بقربه **طوائف من الأعراب يعرفون** بأعراب الزاوية، وفيهم **الفرجان** وغيرهم في عدد كثير، وأَبّهَةٍ عظيمة، عليهم أثار الرفاهية التي ليست بواهية، وألفينا حول المعطن **عسكراً من أتراك طرابلس**[134]، ذكر لنا أنه خرج ليأخذ عوايد ووظائف **على أعراب تلك** النواحي، وطلبوا الإقامة من الحجاج ليتسوقوهم هنالك فساعفوهم على ذلك، وأصبحنا مقيمين يوم السبت، ووردت الأعراب بالغنم والسمن والتمر وغير ذلك. وكانت سوقاً عظيمة غير أن الأتراك أفسدوا أحوالها وأكثروا أهوالها لأنهم أرادوا أن **يقتلوا رجلاً من قرابة أمير طرابلس** كان توجه للحج مع الركب **الجزيري**[135] وتأخر في

= القشيرية (تأليف عبد الكُريم القشيري النيسابوري يحكي عن أبي الحسين المصري أنه اتفق مع الشجري (صوفي من خراسان..) في السفر من طرابلس فسرياً أياماً فوافى اليهودية...

وفي أواخر 1964 أنشأت شركة إحدى البترول في اليهودية مركزاً لاستقبال زيت البترول من منابعه الموجودة في تلك المنطقة وتصديره إلى الخارج، وقد أطلق على هذه المنطقة (خليج سدرة).

(130) سلف التعريف بالأحمر: موقع بأرض سرت يظهر أنه موقع أمني هام.

(131) كلمة (الشطاب) عند دوزي DOZY تعني موزع البريد أو ما نسميه في المغرب (الرقاص) الذي يحمل الرسائل إلى أصحابها، ومن الطريف أن نسمع أن الحكومة المغربية كانت تتبع خطوات الركب عن طريق البريد المتبادل بين شيخ الركب وبين القادة المغاربة، وهذا مصطلح حضاري جديد.

(132) المحرم عام 1140... ظل في طريقه نحواً من ثمانية شهور!!

(133) النعيم سبق التعريف به كما سبق الحديث عن الفرجان ونعتهم بالمرْجان...

(134) ليست هذه المرة الأولى ولا الأخيرة التي يقدم فيها معلومات عن عسكر الاتراك بالإقليم، بل وعما كان يراه تعسفاً من جانبهم في جانب سكان **المنطقة** جميعها، وهذه معلومات يحتاجها المؤرخ كثيراً في الحديث عن طرابلس ومعاناتها.

(135) هنا أيضاً نسجل لقطة هامة من تاريخ علاقات الأركاب بعضها ببعض فبعد الحجاج الفزانيين الذين عادوا مع الركب المغربي نقرأ هنا عن الركب الجزائري الذي عاد بعض أفراده، وهو=

مصر لمقتضياتٍ وأغراضٍ عرضت له حتى غرب معنا، يقال له الحاج **محمد بوشاقور،** فطلبوا منه أن يتوجه لخيامهم ليكرموه، فكان إكرامهم له بالبندق والشاقور!! وجاء فاراً منهم بعد أن كان هيأ لهم من الأطعمة ما أبعده الله عنهم وأصابته رصاصة **في رجله وضربةٌ بالسيف** في يده وضَرَبَتْ فَرَسَهُ رصاصة، وما وصل إلى محله / 249 إلا بعد لأي ولأيٍ، فدخل إلى مكانه، وكساه الله حلة أمانه، وأنجاه الله من أعدائه، وسَلِم من فضل الله وبركة الرسول ﷺ، **وترك الترك ماراموه ونقضوا** من القتال ما أبرموه، ورجعوا إلى مواضعهم وعادت السوق كما كانت قبل تواضعهم.

وارتحلنا من (النعيم) **يوم الأحد وقد أخذ** حذره من الأعراب والأتراك كلُّ أحد، فبتنا بالمدينة، وتسمى الرّكَيزة، بالتصغير فيهما على غير ماء. وارتحلنا يوما الاثنين، فصلينا الظهر بعد مجاوزة **قصر الذبان،** وبتنا على غير ماء لما ظهر قطر السور وبان،وارتحلنا، فوصلنا بئر مطرد وعند ارتفاع النهار، فتفرق الناس يسقون من مائه الذي جارى بكثرة الأنهار، ومنه مررنا ببئر حسان وهو ما جل منقور في حجر يجتمع فيه الماء وبإزائه **قرى خالية** لم يبق إلا رسومها تسمى **قصور حسان** إضافةً إلى بانيها وكان عاملاً لبني أمية لما نقض أهل إفريقية العهد في آخر خلافة بني مروان بنى هناك قصوراً وأقام فيها نحواً من **ثلاث سنين،** ثم افتتحها بعد ذلك، حسبما نبه عيه مؤرخو إفريقية، وسُمِي هذا المكان باسمه إلى الآن[136]. ومن حسان أول سرت كما مرّ، وهي من أخصب البلدانِ وأحسنها والرفاهية ظاهرة على أهلها، وبتنا في **قرار شرف حسان** ويقال له قرار الزيتة على غير ماء.

وارتحلنا منه فصلينا العصر **بالمخاضة** وهي ساقية من الماء الملح مختلطة بحجر الملح في وسط سبخة عظيمة كما تقدم. **ومنها انحرف** الركب لسقي البهائم من **الهيشة،** وبتنا قباتلة الهيشة على غير ماء، وظعنا فمررنا صباحاً

= الحاج محمد بو شاقور مع الركب المغربي، ونلاحظ إلى جانب كل هذا أن نفس صاحب الرحلة مع زميله الجزائري ضد التعسف في المنطقة.

(136) يراجع ما قدمناه عن قصور حسان...

بالدارية ووسط النهار بالصنعة، ثم بالمجارين وأشرفنا على معطن السميذة، وبتنا قريباً منه، على غير ماء، وأصاب الناس ظماء سقاهم الله من ماء السماء وأرسل سحابة عمت الأمطار ووفت بالأوطار، فتلقينا ماءها في ما حضر من الأواني وكفانا ذلك الطعام والشراب فكانت لدينا كالشواني[137]، وحمدنا الله الذي ينزل الغيث من بعد القنط ويعجل الفرج على من قنط.

وارتحلنا صباح الجمعة، فوصلنا السميذة مع طلوع النهار وسقينا من أحسائها الفائضة فيضان الأنهار، وجلسنا ريثما، قضينا من السقي الأوطار، وفرغنا من الإفطار، وسرنا / 250 فريضنا بمعطن **العريعر** وصلينا به الظهر، ثم سرنا في سباخ متتابعة حتى وصلنا روضة الشيخ **بوشعيفة**، وبتنا في كفالته وروضته المباركة مسامتة للركب من قبالته، وسقى الناس دوابهم من سوانيه، واستقى كل واحد في أوانيه، وأصبحنا بروضة سيدي **بوشعيفة** نؤم دياره، ونخلص له الزيارة، ونسأل الله تعالى من كل شيء في الدينا و الآخرة خياره، ووصلنا ضحى لضريح الإمام المشهور مولانا **أحمد زروق** أعاد الله علينا وعلى المسلمين من بركاته، وتفرق الناس في **أفنيته** ومسجده وأمامه وخلفه يبتهلون إلى الله تعالى ويسألونه بجاهه ويطلب كل واحد ما شاء قرب تجاهه، وبقينا به ريثما فزنا بالزيارة في تلك المزارة، وسرْنا حتى توسطنا **مسراته**، وريضنا بين أشجار عظيمة من نخيل وزيتون وغير ذلك حتى صلينا الظهرين، وزال عن القلوب كل دين، وسرنا فبتنا في أول الدفنية[138] ووردت علينا جماعات من الأعراب يتسوقون الركب بغنم وسمن وشعير وغير ذلك.

وارتحلنا صباح الأحد فوصلنا **الفواتير** ضحى،وريضنا تحت أشجارها وأبنيتها ونخيلها الباسقة بين سوانيها الكثيرة المتناسقة، ومنها مررنا **بزليتن** وزرنا به ضريح الإمام المشهور بين تلك الأقطار في ضل الأوطار الشيخ سيدي عبد السلام الزليتني المشهور بالأسمر **الفيتوري** وله مقام عظيم وشهرته كافية. وقد ألف في مناقبه الشيخ **علي بن عبد الصادق** أحد أصحابه الملازمين له **تأليفاً حافلاً**

(137) الشواني: لفظ أجنبي الأصل، يعني المراكب البحرية فكأنهم زودوا بما تزود به السفن.

(138) الدفنية: الأرض المنحصرة في المسافة بين زليتن ومصراته.

سماه مِنح العليم في مناقب سيدي **عبد السلام بن سليم**، وطرقنا وادي الحمى وسماه لنا بعض عرب البلاد وادي **اغووا**[139]، فصلينا به الظهرين، واستقى منه من احتاج إلى الماء. ثم دخلنا ساحل **حامد** فزرنا في أوائله روضة الشيخ أبي بكر **الفرداوي الزياني وتجاوزناه وبتنا وسط نخيل** وأبنية هناك.

وظعنا يوم الاثنين، فمررنا صباحاً بروضة الشيخ **علي الفرجاني**، ثم بضريح الشيخ **عمر الشارف** أحد أصحاب الشيخ عبد السلام المتقدم الذكر رضي الله عن جميع أوليائهِ فزرناهما وتبركنا بهما وريّضنا عند سيدي بوعصيدة رضي الله عنه، لقب بذلك لأن عادته أن يصنع / 251 للحجاج قِصع العصيدةِ كلما مروا به ذهاباً وإياباً حتى ينالوا منها بأجمعهم وذلك دابه منذ أعوام متطاولة، واسمه سيدي أحمد بن جحالة، روضة **عظيمة ومشهد حافل** جداً على شاطى البحر، عليها أثار النور والبركة، وورثه أولاده فما زالوا على الوثيرة. وقد **ألفيناهم ضربوا خيمتهم** وشرعوا في ذلك فتبركنا بطلب الدعاء وتوضأنا هنالك، وسقينا البهائم وسمى لنا بعض الأعراب تلك الأرض بابن جحا ومنه انحدرنا في وادي القلعي.

ووصلنا روضة الشيخ محمد **القلعي** الشريف ظهراً فنزلنا أمامه للاستراحة والصلاة وأخذ الناس يستقون من بئر أمامه، ويسقون الدواب، وبقينا هنالك ريثما قضينا من الزيارة الآراب، **وصلينا العصر** في تلك الهضاب، وانحدرنا من تلك العقاب المتطاولة الصعاب المشهور ذلك كله **بالنفازة** عند الحجاج وغيرهم من الأعراب ولما سهلت الأرض ووطئت نزلنا فبتنا في حفظ رب الأرباب.

وارتحلنا يوم الثلاثاء، ففرغنا من النفازة وأوديتها وريضنا هنيئة بوطية قماطة[140] ثم بواد يسمى **ميته الخيار**، وعن يسار المغرب رأس جبل عال يسمى

---

(139) عبثا كان استنجادي بزملائي حول تحديد الموقع، وقد تساءلت هل إذا ما كان تحريفاً عن وادي الأغزار المذكور في معجم الشيخ الزاوي لكن المواصفات لم تساعد.

(140) قُماطة: بضم القاف، أرض بين مسلاته والخمس يسكنها قوم من العرب، لهم شهرة كبيرة في جهاد الطرابلسي ويوجد في أرض قماطة مكان له شقران، سمى باسم جماعة من العرب تسمى بني شقران...

رأس خيار، وألفينا تلك الأرضين كلها منعمة بالربيع والأزهار، ومررنا بوادي التوته قبل الظهر واستقى الناس من بئرها العذب ثم مررنا بالسْبالة[141]، ووصلنا وادي **المسيد**[142] فسقينا به الدواب، وصلينا الظهر لما في تقديمها من الصواب، وبقينا نتنعم في خصبه الكثير ومائه الغزير حتى صلينا العصر، وحثثنا المسير، فبتنا **بوادي الرمل**. وظعنا منه صباح الأربعاء فمررنا بروضة سيدي على النفاتي، ووصلنا تاجورا ضحى، وزرنا بها روضة سيدي **أبي النور**، وروضة سيدي عبد الله قادر، وغير ذلك من المشاهد المزارة نفعنا الله بذلك، وريضنا بالنخيل المتصل بالأبنية المتصلة **بالمنشية** حتى صلينا الظهر، وتوجهنا **لدخول طرابلس** فتلقانا الأخ في الله ومحبه الشيخ سيدي أحمد بن صالح وسط القُرَى التي هنالك بقرب ضريح سيدي محمد بن سعيد وزرنا المشاهد هنالك.

وسرنا حتى انتهينا إلى **المنشية** وهي مدينة قبالة طرابلس ينزل الحاج في ديارها لسعتها وكثرة المســاكن بهـا. فلذلك يؤثرونـها على الدخول لطرابلس. / 252

اتخذنا في المنشية داراً بقرب مسجدها الجامع رغبةً في جواره لتحصيل **الجماعة فيه كلّ** وقت، وبقينا مدة إقامتنا بطرابلس نحواً من **سبعة عشر يوماً أو أكثر** ونحن نتردد لمن أمكنت زيارته من صالحيها ومشاهدها، ولقينا بها جماعات من الناس غير الذين لقيناهم في الذهاب أولاً، وأجلُّ من لقيناه في الإياب الرجل الصالح العالم الزاهد المتبرك به أبو عبد الله **سيدي محمد المعزوي** أدام الله رعايته وأحسن فيه سعايته بمنه، لقيته **بداره من المنشية** مع محبنا الفقيه أبي العباس **أحمد الغزي**، وصلينا معه العصر في مسجده الذي يقرب داره، وحدثنا **بفوائد علمية**، وله يد في العلوم ولا سيما التصوف فإنه كرع

(141) السبالة: يعني سبالة الخدم التي تقع على مقربة من طرابلس. انظر معجم البلدان الليبية. ص 181.

(142) سلف التعريف به عند الذهاب.

فيه من بحر شيخه الإمام المشهور سيدي **محمد بن سعيد**[143] رضي الله عنه، وحالته متقشفة وله أخلاقٌ جميلة واسعة وظن حسن في جميع العباد، ومنشأ ذلك صفاء الباطن ونورانيته وحسن النية وخلوصها جزاه الله عنا وعن المسلمين خيراً، وتبركنا أيضاً بملاقاة الرجل الصالح المسن الخير البركة الفقيه المشارك الدراك أبي عبد الله محمد بن مساهل الطرابلسي بداره ومسجده، وصلينا معه الظهر، وتناولنا معه **مسائل حديثية** وله أخلاق حسنة سهلة واسعة ليّنة ورأينا غير هؤلاء ممن لقيناه أولاً.

وخرجنا من طرابلس يوم السبت[144]، فنزلنا بعد تمام النخيل والأبنية المتصلة بطرابلس بالموضوع المعد لنزول الأركاب المسمى **قرقارش**.

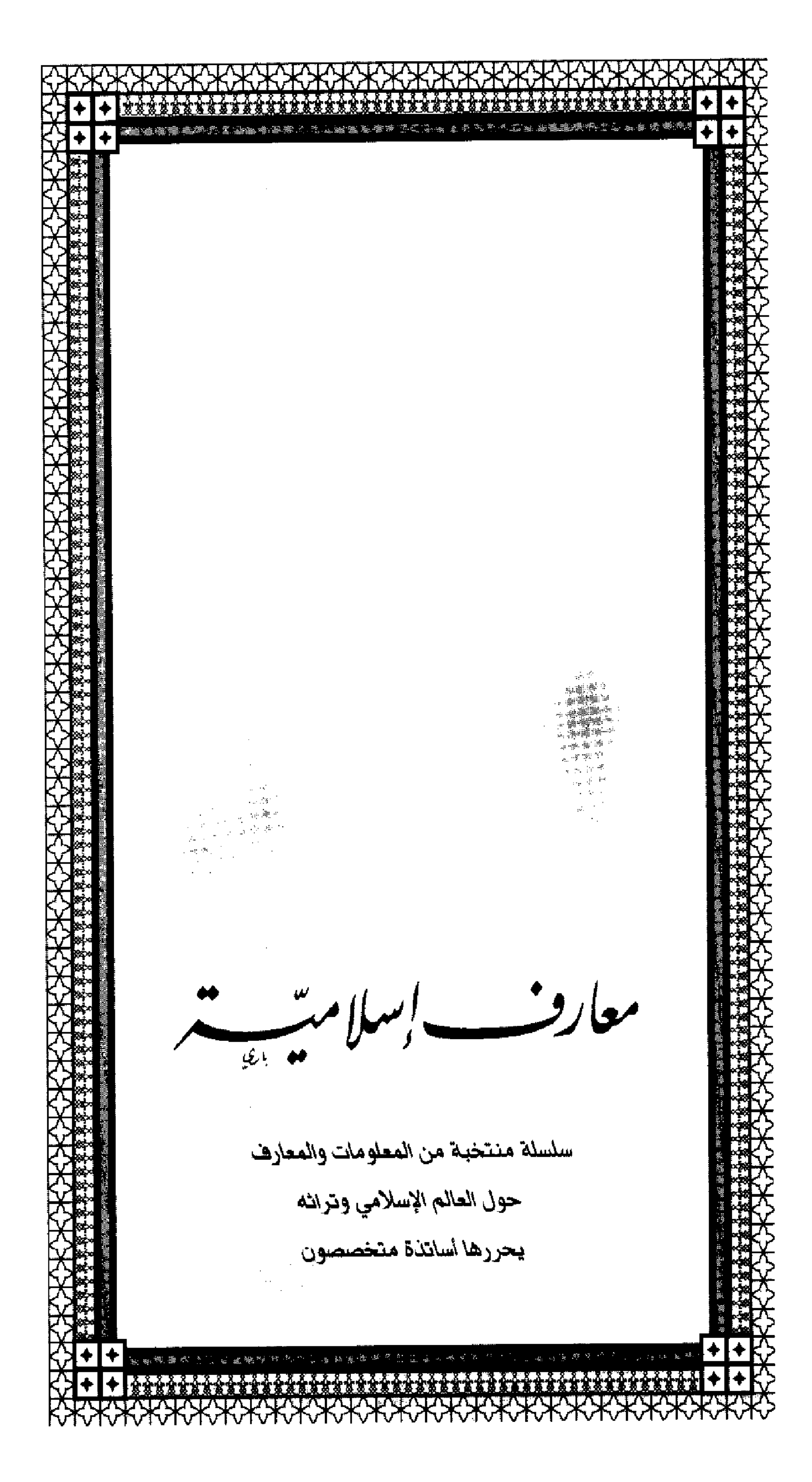
وارتحلنا منه صباح الأحد، فريضنا ضحى بنخيل زنزور، وريضنا في الظهر في نخيل جدايم[145]، وتحت ظلالها صلينا الظهر والعصر، وأسرعنا المسير فبتنا بالزاوية، وارتحلنايوم الاثنين فريضنا الراضة أولى ضحى بنخيل **زواغة**، وصلينا الظهر **بمليتية**، وبتنا **بالزوارات** الشرقية، وظعنا يوم الثلاثاء فريضنا ضحى بقرب الزوارات الغربية **للإفطار**، ووصلنا فنزلنا لنقضي من السقي والاستقاء الأوطار، وصلينا بها الظهر وأدركتنا صلاة العصر **ببرج الملح** فأديناها على شاطى البحر الملح وجلسنا أمامه نوحد الله ونتعجب فيما خصه به من تلك الأمواج...

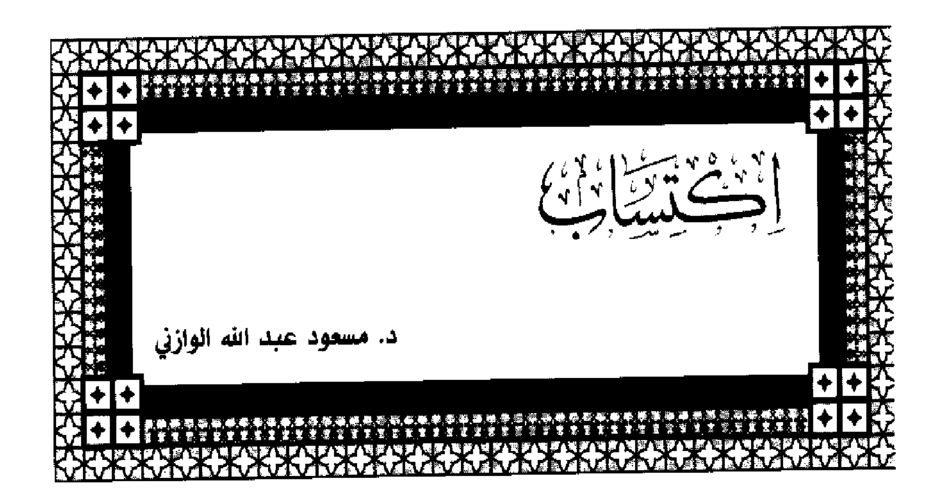
---

(143) انظر (نفحات النسرين والريحان فيمن كان بطرابلس من الأعيان) لأحمد النائب الأنصاري، تحقيق وتقديم علي مصطفي المصراتي منشورات المكتب التجاري، بيروت 1993 ص130 ـ 131.

(144) كان الخروج من طرابلس وهو في طريق العودة يوم السبت 14 رمضان سنة 1140.

(145) جدايم: قرية من قرى الزاوية، شرقيها بنحو 7 ك.م. أرضها خصبة، ولذلك يقولون عنها جود دائم...


معارف إسلاميّة
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



لم يعد لفظ الاكتساب أو الكسب مدلولاً لغوياً يدل على معنى كغيره من الألفاظ، أو مصطلحاً من بين المصطلحات يفصل بين فرع وآخر من فروع المعارف الإنسانية، وإنما أصبح نظرية أثارت جدلاً طويلاً بين علماء الكلام بعد أن أصبح للفظ علاقة بحرية الإرادة من عدمها في أداء الفعل الإنساني أو الحد على الأقل من تلك الحرية أو مصادرتها، وهذا ما جعله في بعض مراحل التاريخ يدخل حلبة الصراع. انتابته في كل مرحلة من تلك المراحل حركة مد وجزر كان في بعضها تعددياً ثم تحول الحوار إلى جدل أحادي الاتجاه غلبت عليه روح التعصب والتجني في تفنيد وجهة نظر الآخر وإقصائها، ووصف المخالف في الرأي بالمروق من الدين دون تقديم بديل أو رؤية جادة تكون حلاً موضوعياً للمشكلة من غير تعصب أو ميل في مسألة فرعية قابلة للأخذ والرد ومن غير أن يلزم أي طرف الطرف الآخر الأخذ بوجهة نظرٍ معينة والتنازل طوعاً أو كرهاً عن وجهة النظر الأخرى.

وقبل الدخول في نوع من التفاصيل قد يقال إن النظرية قامت أساساً على مدلول الكسب، وقطعاً لأي إعتراض، فإنه لا فرق بين مدلول الكسب والاكتساب، بل إن مدلول الاكتساب أقرب إلى النظرية، والأكثر حظاً كما سيتضح في هذه المحاولة المتواضعة.

وبشيء من التوضيح فقد ورد لفظ «**كسب واكتسب**» عند علماء اللغة بمعنى

واحد وهو طلب الرزق، كما ورد أيضاً أن لفظ «كسب» بمعنى أصاب واكتسب تصرف واجتهد، وإذا ثمة من فارق فإن الكسب يعني كَسَبَ الشيءَ بنفسه ولغيره اي يتعدي إلى مفعولين، فيقال كسبت فلاناً مالاً أي أكسبته[1]، أما اكتسب فهو خاص بنفسه.

وتبعاً لذلك فإن كل اكتساب كسب دون العكس. وقيل إن الكسب يحصل بأدنى مُلابسة حتى الهمِّ بالحسنة، أما الاكتساب فهو يستدعي البذل والمحاولة والمعاناة حتى قيل أن ليس للإنسان من نصيب إلا ما كان بسعيه ومعاناته وعمله[2]، وهذا المعنى يبدو أكثر وضوحاً وأدخل في النظرية من غيره ويزيده وضوحاً وتأكيداً أن الشر قد خص بالاكتساب والخير بالكسب بحسب ما ورد في الآية الكريمة: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾[3] أما متى تحول هذا اللفظ إلى نظرية وما ترتب على ذلك من جدل فيصعب تحديد تلك الفترات المبكرة من التاريخ لأسباب يعود بعضها إلى تأخر مرحلة التدوين، وإلى تحديد أول من أثارها بالفعل، وذلك لتداخل نظرية الكسب في حد ذاتها مع مسائل الفعل، والجبر والاختيار، والقضاء والقدر، وحرية الإرادة والاستطاعة، والقدرة، والعدل الإلهي، وقد ضاعف من هذا التداخل صعوبة تحديد تلك الفترات المبكرة، كما ضاعف من تعميق الخلاف حول أي من تلك المسائل كانت أسبق في التداول بين علماء الكلام.

وحرصاً على ما ألزمته المجلة باختصار مادة المعارف الإسلامية فإنه يغلب على الظن أن خلق الأفعال كانت سجالاً بين القدرية والجبرية منذ أول الأمر، وأما أيهما أسبق فقد لا يكون التحديد دقيقاً في مسألة ربما كانت تعتمل في الصدور لدى كثيرين وإن لم تجد طريقها إلى الحوار العلني أو التدوين، وأياً كان الأمر فإن هنالك من يرى أن ما نسب إلى القدرية من القول بحرية الإنسان في خلق أفعاله لم يكن سوى ردة فعل على الجبرية الذين نسبوا كل ما يجري من حوادث على يد

---

(1) لمزيد الاطلاع ينظر القاموس المحيط للفيروز آبادي، وكذلك كتاب التعريفات للجرجاني، والكليات للكفوي، مادة كسب.

(2) الكليات «معجم المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء الكفوي ط2/ 1981، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، القسم الأول 263 وما بعدها.

(3) سورة البقرة، الآية: 286.

الإنسان إلى الله حتى كادوا أن يصوروا الإنسان كالريشة المعلقة في مهب الريح سكونها وحركتها بفعل الهواء[4]، غير أنه وإن نَسَبَ لهم خصومهم هذا الرأي أو أنهم قالوا به على سبيل الاعتقاد، فهو لا يعدو أن يكون مسألة تنظيرية لا يجوز اتهامهم بالزيغ والضلال ما لم يكونوا قد طالبوا بتعطيل الحدود اعتماداً على القول بالجبر وهو ما لم يصدر عنهم أو ينقله أحد من المتحاملين عليهم، فضلاً عن أن الجهم بن صفوان قد أثار نوعاً من التمييز بين الإنسان والجماد اقترب فيه إلى حد ما من المذهب الكسبي، إذ لم يجعل الإنسان مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء، وإنما قد خلق الله فيه قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفرد به دون غيره من الكائنات[5]، ومع ما قد يوحي به هذا الاستنتاج من معنى الكسب فسيبقى الجبر علامة مميزة على أتباع هذا الاتجاه لأنهم وضعوا الإنسان في مرتبة أدنى بكثير من تلك التي أرادها الله له بإغفالهم الآيات التي يبدو أثر الكسب فيها واضحاً.

أما المعتزلة فهم وإن كانوا امتداداً للقدرية إلا أنهم يختلفون عنهم في إثبات علم الله بأفعال العباد التي تقع في أوقاتها باختيارهم، وكانت أول خطوة لهم تفسيرهم الخلق بقولهم: إن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه عز وجل يشتمل على الأجسام والأعراض[6]، وأما خلقنا فيتعلق بالتصرفات والأفعال التي يستجلب من ورائها نفع أو يستدفع بها ضرر[7]، إذ لا يمكن أن تكون الأفعال التي يباشرها الإنسان بقصد ويحتاج كل جزء فيها إلى تجديد عزم وإرادة كالأفعال المتولدة التي تهيأ وقوعها على الخطأ دون قصد وإرادة[8]، ومن تبنىٰ القول بالجبر

---

(4) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي، د. أشرف حافظ ط1/ 1999، دار النخلة تاجوراء ليبيا، ص21 ـ 22.

(5) أصول الدين البغدادي ط1/ 1928 اسطنبول 1/ 134.

(6) شرح الأصول الخمسة قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، ط1/ 1965 مطبعة الاستقلال الكبرى، القاهرة 381.

(7) المصدر السابق ص368.

(8) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري تحقيق محمد محي الدين ط1/ 1969 مكتبة النهضة المصرية 2/ 401 ـ 409.

كان عليه أن يجعل الفعل المتولد كسباً والمعلوم خلافه[9]، واختلفوا في حقيقة الاستطاعة المصاحبة لكسب الفعل هل هي مجرد الصحة والسلامة؟ أو هي عَرَضٌ منفصل عن الشخص المستطيع؟ أو هي جزء منه؟ وعلاقة ذلك الجبر أو الاختيار في كسب الفعل. وتجاوزاً لما روي من خلاف بين الفرق الإسلامية حول خلق الله لهذا العرض قبل مباشرة الفعل، وأثناء القيام به، فإن المعتزلة يرون الاستطاعة صفة ثابتة يحدث بها الفاعل ما يصدر عنه من أفعال، وهي متقدمة على الفعل، وهناك فئة قليلة ترى أنها تزول بانتهاء الفعل وتتجدد مع كل فعل جديد[10].

وحاول الأشعرية أن يتخذوا موقفاً وسطاً بين وجهتي نظر كل من الجبرية والمعتزلة في مسألة كسب الفعل، فقسموا الفعل الواحد إلى ثلاثة وجوه أو اعتبارات عقلية أحدهما إتقان الفعل وإحكامه، وثانيهما القدرة على تنقيذه وأخيراً الإرادة التي تختار واحداً من الممكنات، ووفقاً لهذا التصور فقد نسبوا تنفيذ الفعل إلى الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً، وجعلوا بيد العبد الإرادة التي تتجه إلى كسب الفعل انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[11].

وقد تتابعت جهود الأشاعرة على يد كل من الباقلاني والبغدادي والغزالي في تحرير الفعل من شبهة الجبر بتقسيم الفعل بين قدرتين قديمة متعلقة بالخلق وهي من فعل الله، وحادثة في إيجاده وهي من فعل الإنسان[12]، وتقدم الجويني خطوة أخرى فقال: إن للإنسان اكتساباً لأفعاله، واستطاعة على الفعل، وبناءُ على امتناع التكليف بما لا يطاق مخالفاً بذلك قدماء الأشعرية الذين جوزوا التكليف بما لا يطاق[13]، ولكنه لو سئل عن الاستطاعة ستكون إجابته إنها من خلق الله، وبذلك فهم لم يتحرروا تماماً من قضية الجبر ما دامت الاستطاعة والقدرة والمقدور والاختيار من خلق الله وهو ما كان متوقعاً منهم لأن هدفهم لم يكن منذ أول الأمر

---

(9) شرح الأصول الخمسة ص396.

(10) المصدر السابق ص390.

(11) سورة الطور، الآية: 21.

(12) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي ص58.

(13) «مناهج الأدلة في عقائد الملة ابن رشد» تحقيق د. محمود قاسم ط3/ 1969. مكتبة الأنجلو المصرية ص226.

حل مشكلة الجبر والاختيار وإنما كان رداً على من سبقهم فوقعوا فيما وقع فيه المعتزلة أو القدرية في ردهم على الجبرية، ولا يتصور حل قضية ما لم يلتزم الباحث الموضوعية والتجرد من ردة الفعل في معالجة أية فكرة سابقة.

ولم يرفض الماتريدية نظرية الكسب، ولكنهم كانوا أكثر توفيقاً ممن سبقهم حين ميزوا بين القدرة والاستطاعة، قدرة إلهية وتتمثل في قدرة الله على خلق الفعل واستطاعة إنسانية وتتمثل في قدرة الإنسان على القيام بالفعل[14]، وهذا الحل قد لا يبدو وجيهاً لأن الاستطاعة في النهاية هي من خلق الله، ولعلهم فيما ذهبوا إليه أخيراً من جعلهم القصد والاختيار سابقاً على الفعل، وهو من فعل الإنسان يعد أكثر توفيقاً وأقرب إلى الصواب من غيرهم، وأن اعترافهم بأن الفعل في حد ذاته من خلق الله لا يتعارض مع ميل الإنسان وقصدهِ ما دام الإنسان حراً في الاختيار وتكون الاستطاعة بذلك صالحة للضدين. ولم يبتعد الصوفية كثيراً عن أهل السنة من الأخذ بنظرية الكسب الأشعرية، وإذا كان هناك من تمييز فهو يعود إلى تسليم الصوفي نفسه للطاعة والانصراف عن الشهوات والأهواء والنزوات تحت شعار اعمل ولا تلتفت إلى ما يقال[15].

وحلاً لقضية الكسب حاول محي الدين بن عربي أن يخرج برأي جديد يخالف فيه كل من سبقه فنفى أن يكون للمخلوق أيّ أثر في الأعمال التي تظهر على يديه من حيث التكوين، واكتفى بأن خص المخلوق بالحكم، وأنكر على الناس الذين لا يفرقون بين الحكم والأثر، فالله حسب وجهة نظره إذا أراد إيجاد حركة أو معنى من الأمور التي لا يصح وجودها إلا في موادها أوجد المحل الذي يظهر فيه تكوين هذا الأمر لأنه لا يقوم بنفسه[16]، وبذلك لم يضف ابن عربي إلى نظرية الكسب جديداً سوى اللجوء إلى صياغة لفظية مبهمة هي عبارة عن صورة مقنعة للجبر.

ولم يكن الفلاسفة أسعد حظاً في حل مشكلة الكسب من غيرهم ولعل فيما

---

(14) الجبر والاختيار في الفكر الإسلامي ص58.

(15) ينظر المصدرالسابق ص 62 وما بعدها.

(16) الفتوحات الملكية ابن عربي، ط1/ 1911 دار صادر بيروت 3/ 85.

ذهب إليه ابن رشد غنى، فقد أثر عنه أن الأفعال لا تتم إلا بأمرين ويعني بذلك أن الله تبارك وتعالى قد خلق في الإنسان قوى يتحقق بها اكتساب الأفعال، وجعل ذلك لا يتم إلا في ضوء موافقة ذلك للأسباب الخارجية وهو ما يسميه بعقيدة القدر، ومَثَّلَ لذلك بشيء مشتهىً يعرض للإنسان فيتحرك إليه بالضرورة من غير اختيار أو يطرأ عليه ما يدعو إلى الخوف فيهرب منه[17].

وهكذا فإن ابن رشد رغم أنه كان يهدف من وراء جمعه بين الظروف الموضوعية التي هي من خارج الإنسان والأسباب الداخلية التي عبر عنها بالإرادة أو القوى التي ينتج عن تلازمها الفعل إزالة التناقض الذي يبدو في نظره بين آيات الجبر والاختيار فهو لا يعدو أن يكون قد وقع هو الآخر في الجبر وإن لم يصرح بذلك.

ولو أن ابن رشد أو غيره ممن خاض في مسألة اكتساب الإنسان لفعله توقف عند قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ﴾[18] وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ ۚ﴾[19]، لأدرك أن الله بمشيئته ورضاه خلق في الإنسان إرادة جعلها مناط التكليف وموضع المسؤولية ولم يرغم الله الإنسان في حدود ما يرضاه من الأعمال فحسب، وإنما ترك له حرية الاختيار وليس في ذلك ما يتعارض مع مشيئة الله لأن الله أراد للإنسان أن يكون حراً مختاراً، وليس له أن يبحث عن غيبه المستور ليكيف نفسه على حسبه وهو حين يحاول تنفيذ ما أمر الله به سيهديه الله ويسدد خطاه، ويشرح صدره وهذا حسبه في القضية التي تبدو حينئذ في واقعها يسيره واضحة بريئة من غموض ذلك الجدل وتحكماته[20].

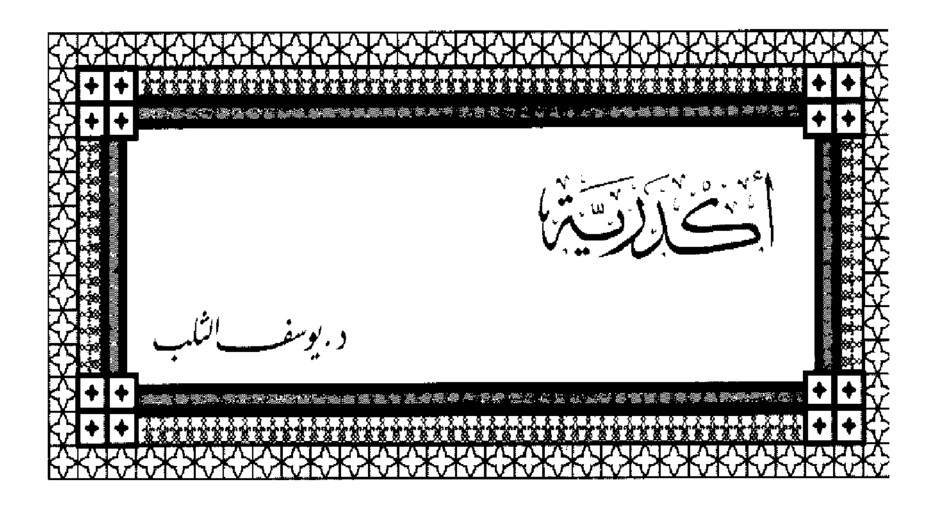
---

(17) ينظر مناهج الأدلة في عقائد الملة ص 228.

(18) سورة البقرة، الآية: 233.

(19) سورة النساء، الآية: 108.

(20) الإيمان «د. محمد ياسين ط1/ دار عمر بن الخطاب. د.ت، الإسكندرية ص77.



يقال كدر الماء، كدراً زال صفاؤه فهو كَدِرٌ، والأكدر السيل الذي يُقشّر وجه الأرض، ويقال كَدَرَ تَكدُّراً: نقيض الصفاء وهو أكدرٌ وكدِرٌ كَحُفٍّ، والكدرة في اللون، والكدورة في الماء والعينين، والكَدَرَةُ ـ محركة من الحوض طينه أو ما علاه من طحلبٍ ونحوه والسحاب الرقيق، والكديراء كحميراء، حليب ينقع فيه تمر برنيّ يسمن به النساء، وبنات الأكدر: حمير وحش منسوبة إلى فحل منها، والكدراء مكان باليمن والمنكدر طريق اليمامة إلى مكة، والأكدرية هي من مسائل التي تتصل بميراث الجد والإخوة، سميت بذلك لأن الميّتَةَ فيها كان امرأة من بنى أكدر فنسبت المسألة إلى قبيلة تلك المرأة، وقيل لأن عبدالله بن مروان سأل عنها رجلاً اسمه أكدر فنسبت إليه، أو سميت أكدرية لأنها خرجت على مدرسة زيد بن ثابت الذي يقضى سقوط الأخت، فكدّرت عليه، أو لتكديرها على الصحابة حيث اختلفوا في حكمها، وصورتها زوج وأم جد وأخت شقيقة أو لأب وأصلها من ستة حاصل ضرب مخرج النصف في الثلث، فللزوج منها النصف وللأم منها الثلث والباقي بعد هذين النصيبين السدس فيعطى للجد وتسقط الأخت لأنها عصبة مع الجد ولم يبق لها شيء، وقد أخذت بهذا مدرسة أبي حنفية وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما.

أما المدرسة المالكية والشافعية فقد جعلا السدس الباقي للجد كما هو

الأمر بالنسبة للمدرستين السابقتين إلا أنهما يخالفانهما في الأخت فلا تسقط بل يفرضان لها النصف لأنه ليس هناك من يسقطها حيث أن عصوبتها بالجد بطلت، لأنها صاحبة فرض، ولو عصَّبها في سدس الباقي لنقص نصيبه عن السدس، وليس هناك من يحجبها فلا تسقط، وحيث أن فرضها النصف فيكون نصيبها ثلاثة من ستة، وبما أن السهام ضاقت على أصحاب الفروض لزم أن تعول المسألة بمقدار فرض الأخت فتؤول إلى تسعة للزوج منها ثلاثة أسهم، وللأم اثنان: للجد واحد وللأخت ثلاثة فمجموع نصيبي الجد والأخت أربعة ولو ورثت الأخت بالفرض لزاد نصيبها عن الجد، مع أنه يجب أن يكون الجد ضعفها إذا اجتمعاً فهو بمثابة الأخ هنا فيقتسمان نصيبهما من أربعة على ثلاثة: باعتبار أن نصيب الجد ضعف نصيب الأخت، والأربعة على ثلاثة تنكسر فيُسلك طريق التصحيح وذلك بضرب الرؤوس المنكسرة عليها في أصل المسألة فتعول إلى سبعة وعشرين وهو تصحيحها، ومن له شيء في أصل المسألة أخذه مضروباً في عدد الرؤوس التي انكسرت عليها السهام ثم بعد استخراج الأنصباء من الأصل المصحح نجد أن نصيب الجد ثلاثة ونصيب الأخت تسعة وبضمهما ينتج أثنا عشر سهماً، وبقسمة هذا الناتج عليها يحصل الجد على ثمانية أسهم والأخت على أربعة، وبهذا تكون المقاسمة للجد أفضل من سدس التركة ومن ثلث الباقي.

المراجع

1 ـ القاموس الفقهي ص1 32ط دار الفكر / سعدي أبو حبيب.

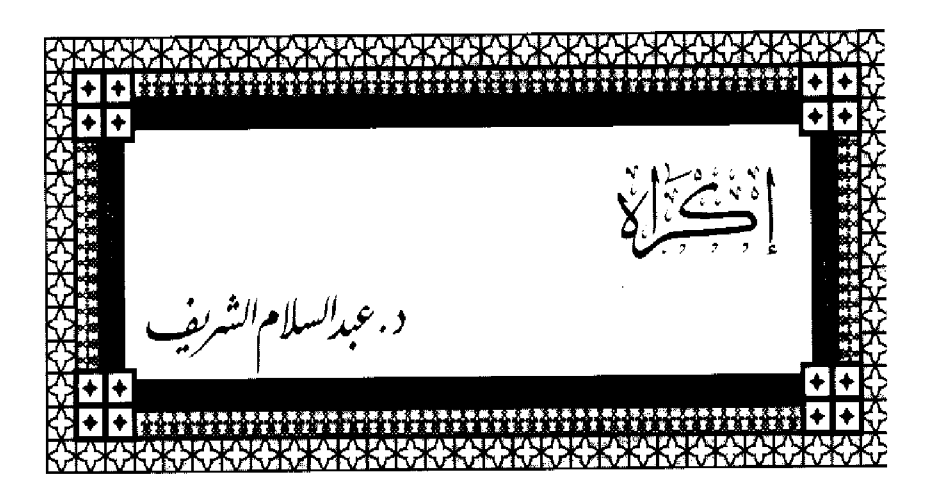
2 ـ ترتيب القاموس المحيط ج3 ص6 316 مادة كد.

3 ـ العذب الفائض في ألفية ابن النارض.

4 ـ كتاب المواريث للأستاذ محمد أبو زهره.

5 ـ كتاب المواريث للدكتور محمد مصطفى شلبي.

6 ـ جوهر الفرائض الكاشف لمعاني مفتاح الفائض للعلامة محمد بن أحمد الناظري، توزيع مكتبة اليمن.



الإكراه لغة: الإلزام يقال: أكرهه على كذا حمله عليه كرها بدون اختياره ورضاه[1]. ويقال له المكره «بفتح الراء» ويقال لمن أجبر مُجبر. ولذلك العمل مكره عليه، وللشيء الموجب للخوف مكره به، ويقول الفراء: الكره «بالضم» المشقة يقال قمت على كره أي على مشقة قال: ويقال: أقامني فلان على كره «بالفتح» إذا أكرهك عليه قال: وكان الكسائي يقول الكَره والكُره لغتان، وأكرهته على كذا حملته عليه كراها[2].

ويقال: استكرهت فلانة إذا غصبت وأكرهت على الزنا[3].

فالإكراه في اللغة حمل الإنسان على شيء كرهه أو أمر لا يريدهُ طبعاً أو شرعاً. قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[4] وقال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾[5] وكما قال أبو حيان الأندلسي في تفسيره إن

---

(1) راجع الموسوعة الفقهية ج9، ص163 وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت الطبعة الثانية 1406هـ.

(2) الجوهري: الصحاح ج6 ص2247 دار العلم للملايين الطبعة الأولى 1956 القاهرة.

(3) الطرزي: المغرب في ترتيب المعرب من ص406 دار الكتاب العربي بيروت.

(4) سورة النحل، الآية: 106.

(5) سورة البقرة، الآية: 256.

البحث في كيفية الإكراه، وتفصيل الأشياء التي يقع الإكراه فيها كل ذلك مذكور في كتب الفقه[6]. لذلك لزم التوجه إلى المصادر الفقهية لمعرفة حقيقة الإكراه في الاصطلاح الشرعي، وبالرجوع إلى كتب الفقهاء تبين كثرةُ التعريفات وتعددها[7]، وهي وإن اختلفت في العبارة فهي في الجملة لا تخرج عن التعريف اللغوي، ورأيت أقربها إلى الغرض الذي نحن بصدده هو تعريف الظاهرية وخلاصته: «هو كلُّ ما يسمى في اللغة إكراها، وعرف بالحس أنه إكراه كالوعيد بالقتل أو الضرب أو إفساد المال أو التهديد بعقوبة عاجلة ظلماً»[8].

شروط تحقق الإكراه

يتحقق الإكراه إذا توافرت الشروط الآتية:

1 ـ إن يكون المُكْرِهُ قادراً على فعل ما هدد به.

2 ـ إن يغلب على ظن المُكْرَهِ تنفيذ المكْرِهِ لما هدد به أخذا من ظاهر حاله والظروف التي هو فيها.

3 ـ أن يفعل المُكْرَهُ الفعل الذي أكره عليه بحضرة المكْرِهِ فإن فعله في غيبته ولم يغلب على الظن عوده اعتبر راضياً مختاراً[9] بما فعله.

أنواع الإكراه

1 ـ الإكراه التام أو الملجئ

هو ما يكون التهديد فيه بوسيلة ماديّةٍ أو حسية لا يمكن للإنسان دفعه إلا

(6) أبو حيان الأندلسي: تفسير البحر المحيط ج5 ص540 دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 1398 هـ.

(7) من بين هذه التعريفات ما جاء في «المبسوط» أنه اسم لفعل من يفعل الأمر لغيره فيتنفى به اختياره، وفي «الوافي» هو عبارة عن تهديد القادر على ما هدد غيره بمكره على أمر بحيث ينتفى به الرضا، وفي القهستاني: هو فعل سوء يوقعه بغيره يفوت رضاه أو يفسد اختياره مع بقاء أهليته وراجع في ذلك معجم في الفروق والكليات لأبي البقاء الكفوي ص266 منشورات وزارة الأوقاف والإشاد القومي دمشق 1981.

(8) سعيد أبو حبيب: القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً ص317 دار الفكر بيروت.

(9) أحمد إبراهيم بيك: المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية ص 78. دت.

بفعل ما أمر به، كالضرب الشديد المؤدي إلى إتلاف النفس أو المال أو قطع عضو، وهذا النوع من الإكراه. يقابله في القانون الوضعي الإكراه الحسي أو المادي، وهو يؤدي إلى انعدام الإرادة وفساد الاختيار.

2 ـ الإكراه الناقص أو غير الملجئ

هو ما كان التهديد فيه بإيقاع الأذى دون إيقاعه بالفعل، وهو ما يستطيع الإنسان الصبر عليه عادة مع احتمال المشقة، وليس له مقياس ثابت[10] إذ هو يختلف باختلاف الأشخاص والظروف المحيطة بالحادثة التي وقعت تحت تأثير الإكراه. ويسمى في القانون الوضعي بالإكراه النفسي أو المعنوي الذي ينعدم معه الرضا ويبقى الاختيار[11].

وقد فرق الفقهاء بين الإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ من حيث تأثيرها على الإرادة إلى انعدامها في كلتا الحالتين، وافساد الاختيار في الإكراه الملجئ وعدم المساس به في الإكراه غير الملجئ. وللرضا في الفقه الإسلامي منزلة لا تضاهيها منزلة حتى إن فقهاء الشريعة الإسلامية يجعلونها الأساس الذي يدور عليه عمل المتعاقدين في كل العقود كعقد البيع والهبة والزواج والخلع... إلى غير ذلك.

3 ـ الإكراه بحق أو بغير حق

منشأ التفرقة بينهما ترجع إلى فقه الإمام الشافعي، وهي صياغة فقهية شافعية قريبة من الصياغة الحنفية للإكراه الملجئ وغير الملجئ.

وهي صياغة يقصر دونها طموح فقهاء الغرب وانفرد بها الأحناف عن بقية المذاهب الإسلامية الأخرى.

---

(10) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

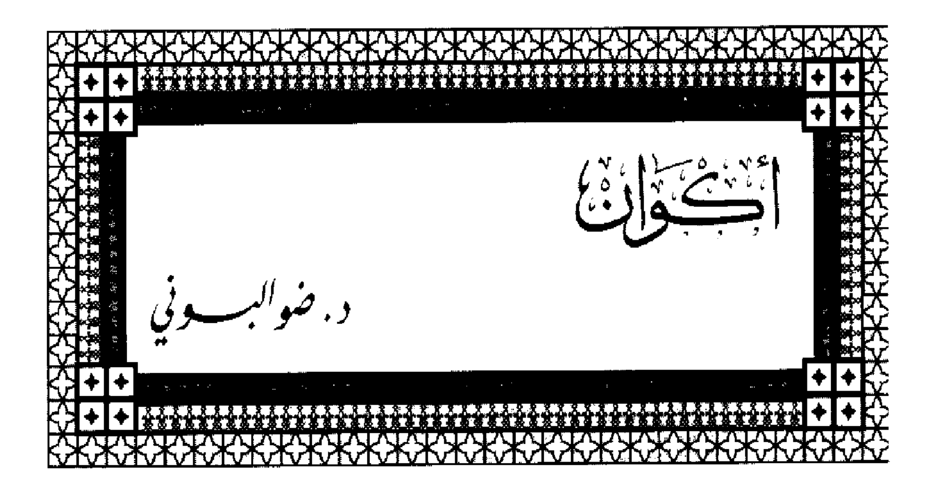
(11) د. إدريس العلوي العبدلاوي: المذكرة التأصيلية للقانون الأردني فيما يتعلق بعيوب الرضا «الإكراه» ص58 مطبوع على الآلة الكتابة ولم ينشر بعد. مشروع القانون المدني الموحد للجامعة العربية.

والإكراه بغير حق يبطل العقد عند الجمهور ويكون التصرف القائم على أساسه غير واقع وغير لازم.

أما إذا كان الإكراه بحق معتبر شرعاً فإن العقود والتصرفات التي تنشأ معه لازمة للمكره فالذي يطلق زوجته بإكراه القاضي له بسبب إعساره بالنفقة أو عجز عن إزالة ضرر ألحقه بزوجته طلاق واقع لازم لأنه وإن كان قد أكره فقد أكره بحق[12].

---

(12) محمد الروكي: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء ص348. منشورات كلية الآداب المغرب سنة 1994 ف.
الخشني: أصول الفتيا ص177.



الأكوان جمع: كون وهو في الاصطلاح العربي اسم لما حدث دفعة واحدة[1]. ويطلق ـ عند الحكماء ـ بالاشتراك على معنيين:

الأول: حدوث صورة نوعية أخرى، بمعنى أن الحدوث هو الكون، والزوال هو الفساد. وإنما قيدت بالصورة النوعية، لأن تبدل الصورة الجسمية على الهيولى الواحدة لا يسمى كوناً ولا فساداً في اصطلاحهم، لبقاء النوع مع تبدل أفراده، ولا بد من أن يزاد قيد دفعة، فيقال حدوث صورة نوعية وزوالها دفعة، إذ التبدل اللادفعي لا يطلق عليه الكون والفساد. وهذا هو المفهوم الخاص لمعنى الكون[2]. وهو عند «**أرسطو**» تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى، ويقابله الفساد، وهو زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.

الثاني: الوجود بعد العدم، والعدم بعد الوجود. وهذا هو المفهوم العام للكون. ولا بد فيه من اعتبار قيد دفعة أيضاً، ولهذا يقال: الكون والفساد: خروج ما هو بالقوة إلى الفعل دفعة كانقلاب الماء هواء، فإن الصورة الهوائية

---

(1) معجم المصطلحات الفلسفية، مراد وهبة. ص526. الناشر: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. مدينة العاشر من رمضان.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 2/ 248. دار الكتاب اللبناني. بيروت. 1982.

للماء موجودة بالقوة، فخرجت عنها إلى الفعل دفعة[3] فإذا كانت على التدريج فهي الحركة. وقد منع بعض المتكلمين تبدل الصورة، وقال: لا كون ولا فساد في الجواهر، والتبدل الواقع فيها، إنما هو في كيفياتها دون صورها[4].

وعند عامة المتكلمين: الكون مرادف للوجود. كما يطلق عندهم عن الأين، ويعنون به حصول الجوهر في الحيز بالكون، ويعترفون بوجوده، وإن أنكروا سائر المقولات النسبية، وقد حصروه في أربعة أنواع: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون[5]. والجمهور منهم على أن المقتضى للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به.

فهناك شيئان: ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون. والكون والثبوت، والوجود، والتحقق ـ عند الأشاعرة ـ ألفاظ مترادفة.

أما عند المعتزلة: فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت، والتحقق عندهم مترادفان، وكذلك الكون والوجود.

والكونُ مرادف التكوين: وهو تركيب الشيُ بالتأليف بين أجزائه، أو إخراجه من العدم إلى الوجود، ويعبر عنه بالخلق والتخليق، والإحداث، والاختراع، والإبداع، والصنع، والتصوير، والإحياء، وجميع هذه الألفاظ متقاربة.

والكون عند أهل التحقيق: عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث إنه حق، وإن كان مرادفاً للوجود المطلق عند أهل النظر، وهو بمعنى المكون عندهم[6] أي المؤلف الذي أخرجه الله من العدم إلى الوجود.

---

(3) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة، د. رفيق العجم، 2/ 1392. الطبعة الأولى 1993م. مكتبة لبنان بيروت.

(4) المرجع السابق 2/ 1393.

(5) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميرة 2/ 396 الطبعة الأولى 1996م الطبعة الأولى 1409هـ ـ1979م، عالم الكتب، بيروت.

(6) التعريفات، للجرجاني ص190. مكتبة لبنان بيروت. طبعة جديدة 1985م.

وعلم الكون: هو العلم الذي يبحث في القوانين العامة للعالم سواء أكان ذلك من الجهة التجريبية، أم من الجهة الفلسفية.

وعلم نشأة الكون: هو العلم الذي يتضمن وصفاً لأصل العالم، وتكوينه، ونشوئه وهو في الغالب ذو طابع أسطوري.

وعلم الكون العقلي ـ عند **(كانت)**: هو البحث في المسائل المتعلقة بأصل العالم وطبيعته، من جهة ما هو حقيقة وجودية متعينة خارج الذهن(7).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن هناك جملة من الأسئلة التي تدور في أذهان كثير من الناس، وهي أسئلة كثيرة وصعبة من مثل:

كيف ظهر هذا الكون إلى الوجود؟ وما عمره؟ أحادث هو أم قديم وأزلي؟ وهل يمكن أن يكون هناك أزليان: خالق أزلي وكون أزلي؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي كانت محلاً للنقاش بين الفلاسفة المؤمنين منذ مئات السنين.

أما الفلاسفة الملحدون فكانوا يدعون أن الكون لا يحتاج إلى خالق، لأن المادة أزلية بمعنى أنهم كانوا يضيفون إلى المادة إحدى صفات الخالق، وهي صفة الأزلية، لذا كان من ضمن قوانينهم الفزيائية: (لايمكن خلق المادة من العدم، كما لا يمكن إفناء المادة).

ولكن الإمام أبا حامد الغزالي (ت 505 هـ) كان أول من حل مشكلة قدم العالم، وأجاب على جميع المشاكل المثارة حول مدة الترك، أي الفرق الزماني بين الأزل، وبين بدء خلق الكون، فقال: بأن الكون حادث، وأنه لم يكن قبله زمان، بمعنى أن الزمان والمكان بدءا بعد خلق الكون، لأن الزمن مرتبط بالحركة، ولو تصورنا أن كل شيء في الكون قد سكن وتوقف عن الحركة، إذن لتوقف الزمن، وهكذا فمن الخطأ توهم وجود قبل خلق الكون(8).

---

(7) انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، 2/ 247 ـ248 مرجع سابق.

(8) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي، تحقيق سليمان دنيا، ص110/ 111. ط6، دار المعارف. جمهورية مصر العربية.

﴿بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[9] وما دام الكون في توسع دائم، فلو نظرنا إلى الموضوع بطريق عكسي، بمعنى أن نرجع إلى الوراء، فمن الضروري أن يكون الكون كله مرتكزاً ـ في الماضي ـ في نقطة واحدة أطلق عليها العلماءُ اسم «الذرة البدائية».

وقال علماء أخرون إن حجم هذه النقطة كان يساوي الصفر وكتلته لا نهائية وهذا تعبير آخر من أن الكون ظهر من العدم، لأن هذا هو المعنى الذي تفيده «نقطة حجمها يساوى صفر».

ولكن أي قوة تقوم بقذف مائة مليار مجرة بسرعة جنونية مبعدة الواحدة عن الأخرى، وموسعة الكون نتيجة هذا التباعد السريع؟

ولا يمكن أن تكون قوة الجاذبية، أو قوة التنافر الكهربائي بين الأقطاب المتشابهة في هذه القوة القاذفة، فقوة الجاذبية قوة تحاول جذب الأجرام السماوية نحو المركز وليس إبعادها نحو الخارج.

كما أن قوة التنافر الكهربائية أضعف بكثير من القيام بمثل هذه العملية الضخمة ونظراً لوجوده تعادل كهربائي في الكون، فمثل هذه القوة لا وجود لها تقريباً بين الأجرام السماوية.

ومن هنا فلا بد أن انفجار هائلاً قد حدث عند ميلاد الكون هو الذي أدى إلى توسع الكون، وقد أطلق عليه العلماء اسم «**الانفجار الكبير**». وبعد إجراء بعض التعديلات على نظرية الانفجار الكبير فإن الصيغة الحالية لها ـ باختصار ـ هي: «أن انفجاراً هائلاً وقع في هذه الذرة البدائية التي كانت تحتوي على مجموع المادة والطاقة.

وفي اللحظات الأولى من هذا الانفجار الهائل ارتفعت درجة الحرارة إلى عدة تريليونات، حيث خلقت فيها أجزاء الذرات، ومن هذه الأجزاء خلقت

(9) سورة الذاريات، الآية: 47.

الذرات، ومن هذه الذرات تألف الغبار الكوني الذي نشأت منه المجرات فيما بعد.

ولكن متى حدث هذا الانفجار الكبير؟

لا يوجد رقم قطعي في هذا الخصوص. ولكن علينا أن ننتبه إلى قضية مهمة. وهي أن سرعة توسع الكون، وتباعد المجرات ليست ثابتة، وأنها كانت في السابق أسرع، لذا فإن تاريخ الانفجار في الأغلب كان قبل **(15)** مليار سنة تقريباً وهذا هو الرأي المرجح حالياً.

هذا ومن الأدلة المهمة على نظرية الانفجار الكبير هو وجود الاشعاع الكوني، فقد قال العلماء: لو أنه كان هناك مثل هذا الانفجار لكان من الضروري أن يخلف وراءه إشعاعاً. وفعلاً تم العثور على هذا الإشعاع عندما أرسلت مؤسسة **(ناسا)** الأمريكية لأبحاث الفضاء قمراً صناعياً لغرض التثبت من هذا الشعاع عام 1989 م وزودته بأحدث الأجهزة الحساسة، واحتاج هذا القمر الاصطناعي إلى ثمان دقائق فقط للعثور على هذا الإشعاع وقياسه.

وهناك دليل آخر على هذه النظرية: هو أن مقادير ونسب وجود غازيْ (الهيدروجين والهليوم) في الكون يتطابقان مع حسابات هذه النظرية، ولو كان الكون أزلياً لاحترق جميع الهيدروجين وتحول إلى غاز الهليوم.

ومن هنا فإن دعاة الأزلية في مأزق.

ولا تكمن أهمية نظرية «**الانفجار الكبير**» في الجانب العلمي والفكري فقط، ولكنها سلبت سلاحاً أو قل عذراً قوياً كان يستند إليه بعض الفلاسفة والمفكرين والعلماء الملحدين، لأنها أنهت أسطورة «أزلية المادة وأزلية الكون» ولقد امتعض العديد منهم من هذه النظرية، يقول الفيلسوف الملحد **(أنطوني فلوف)** يقولون: إنّ الإعتراف يفيد الإنسان من الناحية النفسية، وأنا سأدلي باعتراف: إن أنموذج **(الانفجار الكبير)** شيء محرج جداً بالنسبة للملحدين، لأن العلم أثبت فكرة دافعت عنها الكتب الدينية: إنها فكرة أن للكون بداية.

ويقول العالم (**دونيس سكايما**) ـ وكان من أشد أنصار نظرية «الكون المستقر»: لم أدافع عن نظرية الكون المستقر، لكونها صحيحة، بل لرغبتي في كونها صحيحة. ولكن بعد أن تراكمت الأدلة فقد تبين لنا أن اللعبة قد انتهت وأنه يجب ترك نظرية الكون المستقر.

ومع أن ظهور حدوث المادة، وعدم أزليتها، وأن للكون بداية يدل على الخالق إلا أن طبيعة هذا الانفجار الكبير أضاف أدلة أخرى على أن الكون خلق بتقدير دقيق ونظام رائع؛ ذلك لأن أي انفجار لا يكون إلا مدمراً ومخرباً وهادماً ومشتتاً ومبعثراً للمواد، ولكن عندما نرى انفجاراً بهذا العنف، وبهذه القوة يؤدي إلى تشكيل وتأسيس كون منظم غاية النظام، فإن هناك إذن وراءه يد قدرة وعلم وإرادة، وتقدير لا نهائي لقوة فوق الطبيعة.

وإلى هذا يشير العالم البريطاني المشهور (**فرد هويل**) عندما يقول: تقول نظرية «الانفجار الكبير» بأن الكون نشأ نتيجة انفجار كبير، ونحن نعلم أن كل انفجار يشتت المادة ويبعثرها دون نظام، ولكن هذا الانفجار الكبير عمل العكس بشكل محفوف بالأسرار، إذ عمل على جمع المادة لتشكل المجرات ولعل من أهم أسرار هذا الانفجار الكبير هي السرعة الحرجة التي وهبت لهذا التوسع الكوني عقب هذا الانفجار، وإلى هذا يشير العالم البريطاني المعروف (**بول ديفر**) عندما يقول: لقد دلت الحسابات أن سرعة الكون تسير في مجال حرج للغاية فلو توسع الكون بشكل أبطأ بقليل جداً عن السرعة الحالية بمقدار جزء من مليار × مليار جزء لكان هذا كافياً للإخلال بالتوازن الضروري؛ لذا الانفجار الكبير ليس انفجاراً اعتيادياً، بل عملية محسوبة جيداً من جميع الأوجه، وعملية منظمة جيداً.

ثم بعد: فماذا نستنتج من كل هذه الشواهد والمعلومات العلمية؟

والجواب يكمن في شرح (**بول ديفر**) لهذه النتيجة الحتمية لتلك الدلائل فيقول: من الصعب جداً انكار أن قوة عاقلة ومدركة قامت بإنشاء هذا الكون المستندة إلى حسابات حساسة جداً... إن المتغيرات الرقمية الحساسة جداً

الموجودة في أسس الموازنات في الكون دليل قوي جداً على وجود تصميم على نطاق الكون.

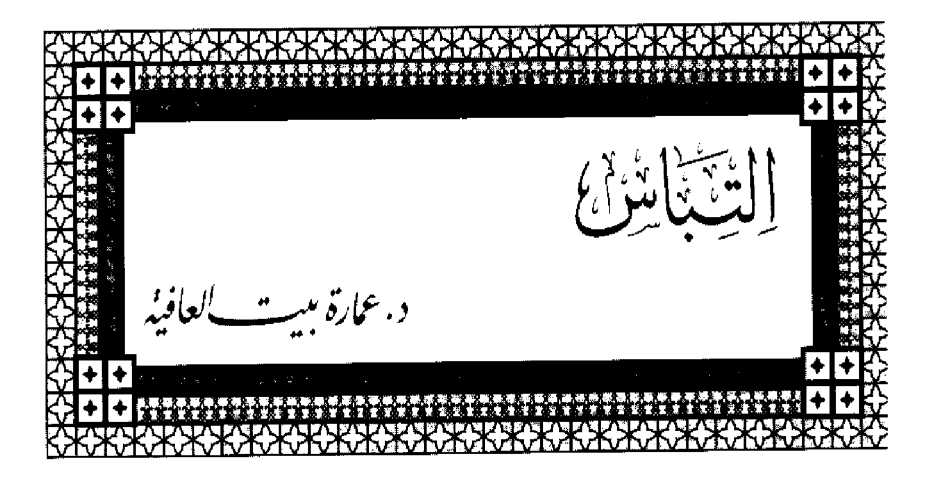
أما العالم الفيزيائي المشهور (**ستيفن هو فكن**) فهو يتناول في كتابه (**التاريخ المختصر للزمن**) الدقة المذهلة لسرعة توسع الكون في الثانية الأولى الحرجة من الانفجار الكبير، فيقول، إن سرعة التوسع الكون سرعة حرجة جداً إلى درجة أنها لو كانت في الثانية الأولى من الانفجار أقل من جزء واحد من مليون × مليار جزء لانهار الكون حول نفسه قبل أن يصل إلى وضعه الحالي. ويصل عالم الفلكي (**جورج كرنشتاين**) إلى نفس النتيجة ففي كتابه (**الكون التكافلي**) يقول: كلما دققنا في الأدلة واجهتنا على الدوام الحقيقة نفسها، وهي أن هناك قوة عاقلة فوق الطبيعة تدخلت في نشوء الكون. إذن هذا هو مبلغ الدقة المذهلة في تنظيم هذا الانفجار الكبير وفي تصميم سرعته[10]. وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[11] ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[12].

---

(10) انظر: الموقع الاكتروني: إسلام أونلاين، على شبكة الانترنيت Islam On line.Net.

(11) سورة إبراهيم، الآية: 13.

(12) سورة فصلت، الآية: 52.



اللبْسُ واللّبسُ: اختلاط الأمر، لَبَسَ عليه الأمر، يلبسه لبساً فالتبس: إذا خلطه عليه حتى لا يعرف جهته[1] اللبْسُ بالفتح مصدر لَبَسَ (من باب ضرب) وفي الأمر لبْسٌ (بالضم) ولُبسة أي: إشكال والتبس الأمر أشكل، ولابسته بمعنى خالطته[2] قال تعالى: ﴿وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ﴾[3] يقال لبست الأمر على القوم ألبسه لبساً إذا شبهته عليهم وجعلته مشكلاً.

اقترح الكفار أن يجيءَ بالرسالة مَلكٌ ﴿وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ﴾ أي: ماتوا أو قامت الساعة، أو أهلكوا بالاستئصال لأن الله أجرى سنته بأن من طلب آية فظهرت له فلم يؤمن أهلكه الله في الحال[4] ولو نزل الرسول ﷺ لكان في صورة رجل لا يأنس البشر المَلَكَ في صورته الحقيقية، وعندما ينزل في صورة رجل يبقى التساؤل واللبس قائماً، قال تعالى: ﴿وَلَلَبَسۡنَا﴾ بالإضافة لنفسه على جهة الخلق. وقال: ﴿مَّا يَلۡبِسُونَ﴾ أي يخلطون بالإضافة لهم على جهة الاكتساب،

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج7، ص8.

(2) أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير، الحديث، القاهرة، ط1، 200، ص325.

(3) سورة الأنعام، الآية: 9.

(4) أبو عبد الله محمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج3، ص393.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[5] فبعد الأمر بالإيمان والتصديق والنهي عن الكفر والحث على التقوى جاء النهي عن خلط الحق بالباطل. ﴿وَلَا تَلْبِسُواْ﴾ أي لا تخلطوا، إذ اللبس هو الخلط وقد يلزمه الاشتباه بين المختلطين. والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل الذي تخترعونه فيشتبه أحدهما بالآخر[6]. والتلبيس كالتدليس والتخليط، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[7] تقريع واستنكار لمسلكهم في خلط الحق بالباطل وحجب الحقائق التي يجدونها عندهم في كتبهم ويظهرون تمويهات باطلة مع كونهم عالمين بحقائق الأمور.

واللُّبس بالضم مصدر قولك: لبست الثوب ألبس واللباس ما يُلبس وكذلك الملبس، واللِبس بالكسر مثله لبس الثوب يَلْبَسُهُ لبساً وألبسه إياه والبس عليك ثوبك. ولبيس إذا كثر لبسه، وقيل قد لبس فأخلق، وكذلك ملحقة لبيس بغيرها والجمع: لُبُسَ.

وكذلك المزادة وجمعها لبائس.

قال الكميت يصف الثور والكلاب.

تعهدها بالطعن حتى كأنما ... يشق بروقيه المزاد اللبائسا

يعني التي استعملت حتى أخلقت فهي أطوع للشق والخرق، ودار لبيس على التشبيه بالثوب الملبوس، قال أحدهم:

دار لليلى خلق لبيس ... ليس لها من أهلها أنيس

قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾[8] وقال تعالى: ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾[9]

---

(5) سورة البقرة، الآية: 42.

(6) محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، دار الفكر، بيروت ط2، 1978، ج1، ص117. (بتصرف).

(7) سورة آل عمران، الآية: 71.

(8) سورة النحل، الآية: 14.

(9) سورة الكهف، الآية: 31.

وقال تعالى: ﴿يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾[10] وقال تعالى: ﴿وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾[11] وقال تعالى: ﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾[12] ولُبسة بالضم شبهة. وذهب ولم يتلبس منها بشيء، أي الدنيا وفي كلامه لبوسة ولُبوسة أي أنه ملتبس، قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[13] أي: أفعجزنا عن الإبداء حتى نعجز عن الإعادة ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ أي هم معترفون بالخلق الأول فلا وجه لإنكارهم الثاني، بل اختلط عليهم الأمر والتبس[14].

واللبوس الثياب والسلاح مذكر،فإن ذهبت إلى الدرع أُنثت. قال تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ﴾[15] قالوا هي الدرع تلبس في الحروب، ولبس الهودج ما عليه من الثياب يقال كشفت عن الهودج لبسه، وكذلك لبس الكعبة وهو ما عليها من اللباس قال حميد بن ثور يصف فرساً خدمته جواري الحي:

فلمّا كشفن اللِبسْ عنه مسحنه   بأطراف طفل زان غيلاً موشحا

وأنه لحسن اللبسة واللباس واللبسة حالة من حالات اللبس، ولبست الثوب لبسة واحدة ولباس النور: أكمته، ولباس كل شيء: غشاؤه ولباسُ الرجل أمرأته وزوجها لباسها.

قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾[16] أي مثل اللباس تعانقونهن وتعانقنكم، وقيل كل فريق يسكن إلى صاحبه ويلابسه كما قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[17] والعرب تسمي المرأة لباساً وإزاراً.

قال الجعدي يصف امرأة:

---

(10) سورة الدخان، الآية: 53.
(11) سورة الحج، الآية: 23.
(12) سورة الحج، الآية: 23.
(13) سورة ق، الآية: 15.
(14) القاسمي، محاسن التأويل، ج9، ص157.
(15) سورة الأنبياء، الآية: 80.
(16) سورة البقرة، الآية: 189.
(17) سورة الأعراف، الآية: 189.

إذا ما الضجيع ثنى تعطفها   تثنت فكانت عليه لباسا

ويقال لبست امرأة أي تمتعت بها زماناً، ولبست قوماً أي تمليت بهم دهراً.

قل الجعدي:

لبست أناساً فأفنيتهم   وأفنيت بعد أناس أناسا

ويقال: لبست فلانة عمري أي كانت معي شبابي كله، وتلبس حب فلانة بلحمي ودمي أي اختلط وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِبَاسًا﴾[18] أي تسكنون فيه وهو مشتمل عليكم، وقال أبو إسحاق في قوله تعالى: ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ﴾[19] جاعوا حتى أكلوا الوبر بالدم وبلغ منهم الجوع الحال التي لا غاية بعدها، فضرب اللباس لما نالهم مثلاً لاشتماله على لابسه.

ولباس التقوى: الحياء، قال تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٌ﴾[20].

إعتذار

تعتذر أسرة المجلة عن السهو الذي وقع في تحريف اسم الباحث الأستاذ الدكتور عبدالله محمد الزيات الذي ورد اسمه خطأ في بحثه المنشور في العدد الواحد والعشرين تحت عنوان «الفكر الأندلسي والافتراضات الايديولوجية للنهضة الأوربية»

وكذلك اسم الباحث الدكتور محمد ساسي أحمد الذي ورد اسمه خطأ في بحثه المنشور في العدد الواحد والعشرين تحت عنوان «تنبيه الأنام على خطأ نسبة كتاب شرح جمل الزجاجي إلى ابن هشام».

(18) سورة الفرقان الآية: 47.

(19) سورة النحل، الآية: 112.

(20) سورة الأعراف الآية: 26.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ الموافقة على النشر بدون ملاحظات.

2 ـ الموافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أَو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتَّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الثاني والعشرون

1373 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2005 مسيحي

تصدر عن
كلية الدعوة الإسلامية
طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى



BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Correspondence To:

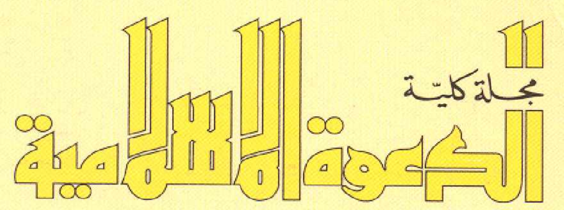
Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4802734 - Fax: 4800059

E-mail: FACULTY@LTTNET.NET

2 Libyan Dinar or equivalent



مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويًا

1373 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2005 مسيحي

Bulletin Of The Faculty Of THE ISLAMIC CALL

Twenty Two Year